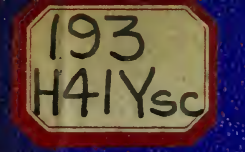




DIE STELLUNG

DER

RELIGIONSPHILOSOPHIE

IN

HERBARTS SYSTEM.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VERFASST UND

MIT GENEHMIGUNG DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT

HALLE-WITTENBERG

SAMMT DEN THESEN ÖFFENTLICH ZU VERTHEIDIGEN

AM

XXIII. DECEMBER MDCCCLXXX VORMITTAGS XI UHR

VON

ALEXIS SCHWARZE

AUS CUNOW A. D. STR.

GEGEN

EMIL MAYER, DR. PHIL.
CARL RENNERT, CAND. PHIL.

HALLE A. S.

1880.

SEINEN ELTERN

IN DANKBARER LIEBE

GEWIDMET.

Literatur:

Herbarts Werke, Ausgabe von Hartenstein. Leipzig 1850. — Erdmann: Versuch einer wissenschaftl. Darst. d. Gesch. d. n. Phil. — Ders.: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Hendewerk: Herbart und die Bibel. I.

Einleitung.

„Alle Menschen bedürfen der Götter! — Dieser Ausspruch des alten Dichters“, sagt Herbart am Anfange seines Aufsatzes: „Zur Religionslehre“ [1], „ist noch heute wahr, und in einem höheren Sinne.“ Ein solches Urtheil, das uns bei einem Philosophen entgegentritt, welcher seinen Auseinandersetzungen eine mathematische Grundlage gegeben und ein besonderes Gewicht auf die Sauberkeit und Deutlichkeit der Begriffe gelegt hat, wäre allein schon geeignet, unser Interesse für sein System zu erregen, auch wenn nicht zahlreiche andere, in das Gebiet der Religionsphilosophie gehörende Auslassungen hinzukämen. Zwar ist unter Herbarts Schriften keine der Religion eigens und ausführlich gewidmete, und zeigt er, wenn er über

[1]) Metaph. II. Anh.

den höchsten Gegenstand zu sprechen kommt, eine gewisse scheue Zurückhaltung, doch erscheinen die mehr oder weniger ausführlichen Bemerkungen werth, dass man wenigstens einen Versuch wage, sie aus ihrer Zerstreutheit zu retten, einer Sichtung zu unterwerfen und in die aphoristische Behandlungsweise einen bestimmten Zusammenhang zu bringen. Der Umstand, dass Herbart die einzige mehr ausführliche und zusammenhängende Behandlung der Religionslehre als Anhang zu seiner Metaphysik herausgegeben hat, könnte uns zu der Vermuthung führen, als ob in letzterer die Hauptquelle und Grundlage seiner religionsphilosophischen Ansichten gegeben seien; dagegen spricht aber nicht nur der Inhalt aller seiner Ausführungen, sondern auch seine eigene in eben jenem Aufsatze abgegebene Erklärung, [2]) welche uns zwingt, vielmehr die praktische Philosophie als dasjenige Gebiet anzusehen, auf welchem allein eine Herbartsche Religionsphilosophie entstehen und ausgebildet werden konnte.

---

[2]) Zur Relig.: „Die grübelnde Neugier, welche sich des höchsten Gegenstandes theoretisch bemächtigen will, anstatt ihn nach praktischen Ideen zu bestimmen, ist dem Verf. von jeher so fremd gewesen, dass in demselben Augenblick, wo er seine eigene Metaphysik versuchsweise einem solchen Missbrauche unterwirft, sie sich ihm unwillkürlich entfremdet.“

Theil I.

Darstellung.

Abschnitt 1.

Von der Religion.

§. 1.

Möglichkeit, Bedürfniss und Werth der Religion.

Bevor wir an der Hand unseres Philosophen die Wanderung durch die einzelnen religionsphilosophischen *loci* antreten, müssen wir erst seine Ansichten über die Möglichkeit, das Bedürfniss und den Werth der Religion darlegen, wodurch nicht nur die Annahme des obigen Dichterwortes ihre Erklärung und Ergänzung findet, sondern auch das Recht unserer Arbeit erwiesen wird.

Dass die Religion überhaupt möglich ist, das zu beweisen, scheint überflüssig zu sein, denn ihr Vorhandensein bei einem Menschen, geschweige denn bei vielen Millionen würde ein genügender Beweis sein; dass sie aber auch bei einem streng philosophischen, und zwar realistischen Systeme möglich ist, dafür zeugt Herbarts eigenes Beispiel, welcher in einem Briefe an Hendewerk sogar die Hoffnung ausspricht, man werde finden, dass seine praktische Philosophie pünktlich mit den wesentlichen Religionslehren, mit den erhabenen Aussprüchen der Bibel zusammenstimme. [3]) Diese Möglichkeit wird nicht nur sporadisch, sondern fast ausnahmslos zur Wirklichkeit, denn alle Menschen bedürfen der Götter. Das Bedürfniss der Religion ist ein allgemeines und am Tage liegendes, der Mensch kann sich selbst nicht

[3]) Br. an H. aus Königsberg d. 20. Octob. 1830 in: Hendewerk: Herb. u. die Bibel. I. 1.

helfen, er braucht höhere Hilfe.[4]) Es ist somit zunächst ein krankhafter Zustand, welcher die Religion als Heilmittel in Bereitschaft haben muss, und das Bedürfniss nach diesem Heilmittel ist ein häufiges, weil jener krankhafte Zustand ein so umfangreicher, in so zahlreichen Krankheiten und Beschwerden zur Erscheinung kommender ist, dass er vielmehr als der gewöhnliche, die völlige Gesundheit aber, welche bei der leisesten äusseren Hemmung der Gedanken verloren geht, als der ideale Zustand anzusehen ist.[5]) Dass unter solchen Umständen das Heilmittel nicht ausser dem Bereiche des Kranken liegt, ist ein Glück nicht nur für ihn selbst, sondern auch für seine Umgebung, auf welche die sonst entstehende Spannung die verderblichste Wirkung ausüben würde.[6])

Das Bedürfniss, zu Gott beten, in dem Gedanken an ihn Ruhe finden zu können, hat der Mensch jedoch nicht ausschliesslich in den abnormen Zuständen der Krankheit, als wäre die Religion nur ein Linderungsmittel für die Fiebergluth, damit der Leidende nicht ganz der Verzweiflung und dem Wahnsinn anheimfalle, sie liegt vielmehr in einem Bedürfnisse des Herzens, und sie ist das ordnende und beglückende Prinzip, welches dem Menschen in allen seinen Lebenslagen treu zur Seite steht, welches ihm das Leben erst lebenswerth macht, allem Streben und Handeln das wahre Ziel vorschreibt und den rechten Werth verleiht.[7]) Dieser Stütze und Ergänzung durch die Religion bedarf nun durchaus nicht blos das Gemüthsleben der grossen Menge, namentlich schwacher Geister, sondern es fühlen gerade diejenigen, welche durch Fähigkeit und Beruf über das allgemeine Niveau erhoben worden sind

---

[4]) Enc. S. 57. [Abs. 33.]
[5]) Enc. S. 66. [Abs. 41.] S. 68. [Abs. 42.]
[6]) Enc. S. 64. [Abs. 40.]
[7]) Zur Relig. u. Lehrb. z. Psych. §. 201.

und in ihrer höheren Stellung einen weiteren Umblick geniessen, als die Anderen, die Unzulänglichkeit eines Lebens ohne Religion und Gott und das Bedürfniss, an diesen Gott als den stets bereiten Zufluchtsort zu glauben, am allermeisten und deutlichsten. Bemerkenswerth ist inbezug hierauf das, was Herbart von dem Geschichtskenner sagt, und führen wir deshalb seine Worte direkt an: „Es hat wohl" — heisst es in seiner Encyklop. S. 129 — „noch nie ein tüchtiger Geschichtskenner gelebt, der nicht vielfach aus dem irdischen Gedränge nach oben geblickt hätte, getrieben von der Sehnsucht nach Trost und Hoffnung." Und gerade die, welche durch ihre erfindende, schöpferische und organisatorische Thätigkeit gleichsam ein göttliches Geschäft ausüben und ganz besonders von dem Gefühle ihrer Kraft und Selbstständigkeit erfüllt sein müssten, die Staatsmänner, Künstler und Gelehrten, stossen überall auf die Grenzen ihres Könnens und müssen auch für sich dem allgemeinen Bedürfnisse nachgeben, wenn anders nicht Muthwille oder leichtsinnige Selbsttäuschung sie daran hindern. [8]) Wenn sich Herbart in dem Capitel von der Staatskunst folgendermassen äussert: Wohl mancher arbeitet bis zur Erschöpfung für Staat und Kunst und Wissenschaft, der nicht erst nöthig hat, sich einen Sünder nennen zu hören, um sehnsuchtsvoll über das Irdische zur Vorsehung hinaufzuschauen und ihr seine Angelegenheiten in Demuth und Ergebung anheimzustellen [9]), so öffnet er damit, nach unserer Meinung, einen Einblick in das Innerste seines Herzens und giebt ein lebendiges Beispiel für seine Behauptungen. Dies allgemeine und gerade von den edelsten Geistern am allertiefsten empfundene religiöse Bedürfniss lässt vermuthen, dass wir den Grund für dasselbe nicht blos in der Beschaffenheit der menschlichen

---

[8]) Enc. S. 92. [Abs. 55.]
[9]) Enc. S. 144. [Abs. 100.]

Natur, sondern wesentlich in der Sache selbst zu suchen haben.

Dem subjektiven Bedürfnisse entspricht das objektive, durch welches erst die Nothwendigkeit und der volle Werth der Religion erwiesen werden. Worin liegt nun das objektive Bedürfniss? Darin, dass die Religion eine wesentliche Ergänzung für die Lehren der praktischen Philosophie ist, und zwar zunächst für die Lehren von den Gütern, Tugenden und Pflichten. [10]) Von diesem Gesichtspunkte aus fällt dann auch ein neues Licht auf das Hervortreten der Religion bei denjenigen Männern, welche für die praktische Durchführung genannter Lehren Sorge zu tragen berufen sind. [11]) Ohne Religion ist keine Erziehung möglich, und man hat sich deshalb auch gewöhnt, von ihr, ebenso wie von der Geschichte, hauptsächlich die Bildung des praktischen Menschen zu erwarten. [12]) Die Bedeutung dieses Erziehungsmittels steigert sich, wenn der Mensch in das Gemeinschaftsleben eintritt. Wie für ihn selbst in dem Drange der Geschäfte, in dem Anstürmen der Reize und Lockungen das Bedürfniss nach der Religion wächst, so auch für den Staat, dessen Bestand ohne die Beruhigung der ihn bildenden Elemente ernstlich gefährdet sein würde. Es kommt dabei nicht allein auf die Ausbildung der einzelnen Individuen mittelst der Religion, sondern auch darauf an, dass die Kirche für das Zusammenleben im Staate erzieht, dass sie den Angesehenen lehrt, auch in dem tiefer Stehenden die Menschenwürde zu achten und ihn als gleichberechtigten Bürger zu betrachten. Diese ebnende Macht hat sich besonders in der christlichen Religion gezeigt, welche ihrer Natur nach der Trennung der Stände entgegenwirkte, indem sie die Niedrigsten wie die Höchsten zur

---

[10]) Enc. S. 58. [Abs. 34.]
[11]) Enc. S. 69. [Abs. 42.]
[12]) Enc. S. 11. [Abs. 6.]

kirchlichen Gesellschaft vereinigte. [13]) Ist auch die Anerkennung der Bürger untereinander für die gedeihliche Entwickelung eines Gemeinwesens unbedingt erforderlich, so beruht doch sowohl die Bildung als auch der Bestand des Staates vorzugsweise auf der gesunden Ausbildung der Einzelnen, welche ohne Religion, wie gesagt, nicht möglich ist. Herbart erklärt es für das verkehrteste aller Vorurtheile, zu meinen, aus den ersten besten, gleichviel wie rohen Menschen lasse sich, wie aus Steinen ein Gebäude, so der wahre Staat zusammensetzen. Er verlangt für denselben christlich gesinnte Bürger, auch weist er bezüglich der zusammenhaltenden und Leben spendenden Macht der Religion und Kirche auf das Judenthum und die europäischen Staaten im Napoleonischen Zeitalter hin. [14])

Der bisher dargelegten moralischen Beziehung der Religion liegt, entsprechend dem Systeme Herbarts, die ästhetische zu Grunde, „und das ist ihr“, sagt er, „wesentlich, dass, wenn sie garnicht ästhetisch wirken sollte, sie auch garnicht moralisch wirken könnte.“ [15]) Wenn nun schon hienach die Stellung der Religion als eines wesentlichen Faktors der praktischen Philosophie eine gesicherte genannt werden darf, so ist es doch von Bedeutung, dass auch die Methaphysik ihrer nicht entbehren kann, indem allein auf dem Grunde der Religion die wahre, nämlich die teleologische Weltansicht möglich ist. Der erhabene Gegenstand der Religion wird somit zu dem Mittelpunkte des ganzen menschlichen Lebens, des praktischen wie des metaphysischen, und auch für unser Wissen erschliesst sich bei dieser Ergänzung der äussern Sinnenwelt durch das übersinnlich Reale ein neues, ausgedehntes Gebiet. [16]) Ist aber das

---

[13]) Anal. Bel. d. Naturr. u. d. Moral. §. 11.
[14]) Enc. S. 65. [Abs. 40.]
[15]) Enc. S. 79 [Abs. 47.]
[16]) Lehrb. z. Einl. §. 155.

Denken bis zu jenem Mittelpunkte vorgedrungen, so hat es damit auch sein Ziel erreicht und seine Vollendung erlangt, denn weiter reicht keine Methaphysik und keine Erfahrung. [17])

Was so evident, wie die Religion, sein Bedürfniss und dem entsprechend seinen Werth zur Schau trägt, das hat auch trotz aller Angriffe von der einen und Besorgnisse von der andern Seite die Gewähr des Bestehens in sich selbst. Wie es daher recht und billig ist, dass derjenige, welcher die Wohlthat der Religion erfahren hat, sie auch Anderen mitzutheilen suche, ebenso unrecht ist es, an der Zukunft der Religion und ihrem sichern Bestande zu zweifeln. Wer also meint, der Atheismus könne einmal zur Sitte werden, der zeigt nicht nur seine Schwäche und seinen Verrath, sondern auch Mangel an wahrer Menschenkenntniss. [18])

§. 2.

Ursprung der Religion.

Schreiten wir nun zu der Frage, wie religiöse Erkenntniss möglich sei, und wie sie entstehe, so ist es offenbar, dass diese Frage eng mit der einfacheren zusammenhängt, wie überhaupt Erkenntniss entstehen könne. Nach dem qualitativen Atomismus Herbarts, d. h. nach der Annahme, dass alle Dinge aus einfachen, qualitativ verschiedenen realen Wesen entstanden seien, ist auch unsere Seele ein einfaches Wesen, welches ohne irgendwelchen Inhalt und ohne die fälschlich angenommenen Seelenvermögen auf den Schauplatz des Lebens tritt. Doch nicht lange dauert es, so beginnt in ihr ein Wogen von zuströmenden Vorstellungen, welche bei ihrem Zusammentreffen sich theils verbinden und verstärken, theils hemmen, bald unter die Schwelle des

---

[17]) Lehrb. z. Psych. §. 159.
[18]) Enc. S. 69. [Abs. 42.]

Bewusstseins gedrängt werden, bald mit besonderer Energie über dieselbe emporsteigen. Alle unsere Vorstellungen enthalten aber zweierlei Begriffe: solche, die uns etwas über die Beschaffenheit der Dinge sagen, das sind die metaphysischen, und solche, die Gegenstand unseres interesselosen Wohlgefallens oder Missfallens sind, die ästhetischen Begriffe. Zu welcher von beiden Arten gehören nun die religiösen Ideen? Zu beiden, das können wir unbedenklich im Sinne Herbarts behaupten, wenn er selbst auch nicht jene Frage direkt aufwirft und beantwortet. Diese Zugehörigkeit zu beiden Gebieten ist auch gar kein Widerspruch, vielmehr tritt uns ja ein jedes Ding theils als Objekt unseres Erkennens, theils als Objekt unserer ästhetischen Beurtheilung entgegen. Das wäre nun bei den Dingen, welche uns umgeben, von denen wir daher auch durch unsere sinnliche Wahrnehmung Anschauungen und Vorstellungen erhalten können, nicht wunderbar; wie aber sollen wir von Gott und göttlichen Dingen Anschauungen erhalten? Und doch muss in gleicher Weise auch von ihnen die Seele ihre Vorstellungen erhalten, da sie dieselben nicht unmittelbar bei sich hat. Wir müssen uns auf den Standpunkt stellen, den auch der Apostel Paulus im Römerbriefe [19]) einnimmt, wo er die Frage aufwirft, ob die Heiden entschuldbar seien, oder nicht, weil sie nicht an Gott glauben. „Gottes unsichtbares Wesen wird ersehen an der Schöpfung der Welt", das ist auch der Hauptgedanke, den Herbart wiederholentlich und mit grossem Nachdrucke betont, welchen er besonders den Vertretern des subjektivistischen Idealismus entgegenhält, die sich, einem Gotte gleich, die Welt mit ihrer Herrlichkeit selbst erschaffen und eine Zweckmässigkeit in jene hineinsehen, welche nach ihrer Meinung nicht in ihr ist. [20])

---

[19]) Röm. I. 19—20.

[20]) Lehrb. z. Einl. §. 155.

Hat aber, im Gegensatze zu diesem, Kant schon vorher das Richtige hingestellt, dass alles Seiende aus dem Sein und dem Dinge an sich, d. h. der Qualität bestehe, so ist diese Realität auch festzuhalten, da sie allein es ist, welche dem Sein den Inhalt giebt. Auf welche Weise soll nun aber das Dasein dieser Realen dem Menschen religiöse Vorstellungen zuführen? An sich kann das einfache Reale keine Vorstellungen erzeugen, schon deshalb nicht, weil es raum- und zeitlos, also für unsere Anschauungen garnicht zugänglich ist. Sobald aber durch Vereinigung der einzelnen Realen die Dinge entstehen, werden diese zu Gegenständen unserer Anschauung und Bewunderung. Schon die theoretische Erkenntniss der Dinge führt uns, als zu einer nothwendigen Ergänzung unsers Wissens, zu der Religion, indem sie uns zwingt, zu einer höchsten Causalität emporzusteigen; aber das würde nicht genügen, und „eine Religionsphilosophie könnte es nicht geben, wenn nicht die Natur neben der theoretischen auch eine ästhetische Seite hätte.“ [21]) In letzterer liegt der Schwerpunkt, und die teleologische Naturbetrachtung ist für Herbart die Hauptgrundlage der Religion. In der zweckmässigen Einrichtung, wie sie sich besonders in der Anordnung der Weltkörper und dem Baue der Organismen, namentlich in der Unterordnung der Nerven unter den Willen, [22]) sodann aber auch in dem zweckmässig fortschreitenden Laufe der Menschheitsentwickelung [23]) offenbart, erkennt Herbart den Finger Gottes, und er behauptet, dass keine andere Hinweisung auf Gott den noch unbefangenen, gesunden Verstand so willig finde, so leicht zu frommen Empfindungen stimme, als gerade die teleologische. So sehr auch diese Anschauung bei Herbart in

---

[21]) Z. Relig.
[22]) Psych. I. 157.
[23]) Psych. I. 152.

den Vordergrund tritt, so verleitete sie ihn doch nicht zu dem Irrthume, die teleologische Weltansicht als die erste Quelle der Religion anzusehen, vielmehr ist er sich bewusst, dass dieselbe erst spät gekommen ist und ebenso auch leicht wieder verloren gehen kann. [24]) In seiner Encyklopädie [25]) spricht er von einem Staunen ohne eigentlichen Gegenstand, welches mit den Menschen aufwuchs, von einer dumpfen Ehrfurcht vor den Heiligthümern oder, was wohl richtiger ist, vor den grossartigen Gegenständen und Erscheinungen der Natur, welche der Mensch zu seinen Heiligthümern machte.

Fassen wir das Bisherige nun kurz zusammen, so ergiebt sich inbezug auf die genetische Entwicklung der Religion Folgendes: Das erste der religiösen Gefühle ist die Verwunderung; hat dann der Mensch angefangen, selber als ein Werkmeister aufzutreten, so regen die Dinge um ihn den Gedanken an einen Schöpfer an, und je künstlicher ein Gegenstand ist, desto weiser und erhabener erscheint ihm der Künstler.

So geht also der Weg von der Verwunderung, der Tochter der Unwissenheit, aus, um zu einer höheren Verwunderung aufzusteigen, welche aus der Erkenntniss der Zweckmässigkeit folgt. Sind einmal die Anfänge der Religion gegeben, so kommt ihnen das menschliche Bedürfniss schon zu Hilfe, um sie festzuhalten und weiter auszubilden. Die religiösen Ideen gewinnen dann ihre Macht auf dem Gebiete des praktischen Lebens, in der Sphäre des geselligen Daseins mit all' seinen Anforderungen, die es an uns stellt, mit allen Konflikten, die es uns bringt. Hier ist es nicht etwas Aeusseres, welches uns unsere Abhängigkeit von dem höchsten Wesen fühlen lässt, sondern unser eigenes reales Ich, unser Herz, das sich nach einer höheren Stütze sehnt.

---

[24]) Lehrb. zur Einl. §. 155.

[25]) Encykl. S. 60. [Abs. 35.]

Wir werden unwillkürlich zu der Frage gedrängt, ob nicht Herbart dadurch, dass er Natur und Herz als die beiden Sphären anerkennt, in denen sich die religiösen Ideen entwickeln, der Lehre von der Offenbarung beitritt? Hören wir, wie er sich über diesen Punkt in einem Briefe an Hendewerk äussert: [26])

„Meine Psychologie erlaubt nicht, an eine eigene Erkenntniss Gottes aus reiner Vernunft zu glauben, sondern von aussen her muss das theoretische Element des Glaubens, welches die blosse Idee von Gott übersteigt, gegeben werden. Dass es in christlicher Offenbarung gegeben sei, kann ich mir gefallen lassen, . . . dass es aber durch Zweckmässigkeit der Natur gegeben werde, dies behaupte ich auf's bestimmteste.“ Anerkannt ist hier die Offenbarung durch die Natur, die uns das theoretische Element des Glaubens liefert, mit welcher Anerkennung die Ansicht verbunden wird, dass man zu den religiösen Begriffen den aufwärts gehenden Weg, von der Naturbetrachtung aus, wählen müsse. [27]) Zu diesem theoretischen Elemente kommt dann zweitens das praktische, welches zwar in dem Herzen gegeben ist, aber nicht so, als läge demselben ein angeborenes Gewissen zu Grunde, was, sofern die Seele ohne jeden Inhalt auftritt, ebenso unmöglich ist, wie eine Erkenntniss Gottes aus reiner Vernunft, sondern dadurch dass die praktischen Ideen und moralischen Beziehungen, hinter welchen der Einfluss Gottes ganz in den Hintergrund tritt, in unserm Herzen das Bedürfniss nach der religiösen Ergänzung anregen. Consequent ist jedenfalls, dass hier ebenso, wie bei der teleologischen Naturbetrachtung die Einwirkung eine von aussen kommende ist; ob aber endlich die obige Zustimmung zu der positiven christlichen Offenbarungslehre mit Herbarts sonstigen Anschauungen

---

[26]) Hendew. Herb. u. d. B. I.

[27]) Zur Relig.

verträglich sei, darüber zu urtheilen, müssen wir uns für eine spätere Stelle vorbehalten.

Das allgemein auftretende Bedürfniss der Religion hatte uns veranlasst, den Ursprüngen derselben nachzuforschen; als die beiden Quellorte, aus deren Abflüssen sich der Strom der religiösen Ideen zusammensetzt, fanden wir die Natur und das praktische Leben, von denen die erstere zur Erkenntniss, das letztere zum Fühlen und Wollen, d. i. zum Geiste und zum Herzen, in Beziehung tritt. Auf diese Grundlage gestützt können wir uns nun zu der inneren Beschaffenheit der religiösen Ideen selbst wenden.

§. 3.

Wesen der Religion und des religiösen Glaubens.

Worin besteht das Wesen des religiösen Glaubens? Das ist die Frage, für welche wir bei Herbart die Antwort suchen wollen.

Hier genügt es uns nicht, nur eine Erscheinung des Glaubenslebens abgerissen für sich vorzunehmen, vielmehr müssen wir diese zarte Pflanze als ein Ganzes betrachten, und zwar gerade in ihrem heimischen Boden und ihren ersten Anfängen, wo noch durch keine künstlichen Einflüsse die natürliche Gestalt verändert worden ist. Der Boden, in welcher der religiöse Glaube wurzelt und von den schwächsten Anfängen aus sich entwickelt, ist nach Herbart die Sphäre des geselligen Lebens, der Markt, auf welchem die einzelnen Individuen mit ihren verschiedenen Gefühls- und Willensrichtungen zusammentreffen und sich mit einander einrichten müssen. [28]) Da sich die einzelnen Willen, welche hier zusammenkommen, nicht in voller Ungebundenheit entwickeln dürfen, sondern sich, wie angedeutet, gegenseitig einschränken müssen, um neben einander friedlich leben zu können, so steht es auch zu er-

---

[28]) Zur Relig.

warten, dass es von der einen oder andern Seite zu Uebergriffen komme. Da ist die Religion dann gleich bei der Hand, um uns zu trösten oder zu ermahnen. Hiermit ist jedoch nicht gesagt, dass wir die Religion erst von da an zu betrachten haben, wo sie uns als solche unser praktisches Leben regulirende Macht entgegentritt; vielmehr treffen wir sie schon vor Entwicklung der moralischen Begriffe an, wo sie uns, wie oben bemerkt, als eine dumpfe Ehrfurcht vor den Heiligthümern, als ein Staunen ohne eigentlichen Gegenstand erscheint. [29])

Hier also, in der ersten und rohsten Entwicklung, sehen wir noch ganz unverhüllt die Schlagader des religiösen Glaubens, wie sie aus dem Herzen, dem innersten Sitze des Gefühlslebens, kommt. Ein solches Gefühl hat mit der Zergliederung von Begriffen nichts zu thun; [30]) es ist das die Frömmigkeit, welche in demuthsvoller Ehrfurcht vor der göttlichen Allmacht kniet und dankbar die Güte des Höchsten verehrt, deren Fürsorge sie wahrnimmt, welche sich von dem höheren Willen als von einer in den Gemüthern ruhenden Grundkraft antreiben lässt, um nach einer daraus folgenden Selbstgesetzgebung nicht nur die Begriffe von den Pflichten und Tugenden, sondern auch die von dem höheren Willen selbst zu bestimmen. Daraus, dass die Religion gerade zu der Moral in die engste Beziehung tritt, folgt schon, dass sie nicht als eine unthätige Gefühlsstimmung anzusehen ist; nicht ein blosses Abhängigkeitsgefühl, ein sorgloses Schauen, oder eine einfache Annahme des Gegebenen ist der religiöse Glaube, vielmehr liegt in ihm ein Prinzip der Thätigkeit, das Geschenk der Gnade will erworben sein und darf den Menschen nicht unthätig machen. Wir gelangen auf diese Weise zu demselben Glauben, welchen die Bibel den lebendigen nennt

---

[29]) Enc. S. 60. [Abs. 35.]
[30]) Prakt. Phil. 196 [Anhang].

und als den allein wahren dem todten, d. h. werklosen entgegenstellt. Folgt nun etwa daraus, dass die Religion die Gefühls- und Willensrichtung voraussetzt und in der mannigfachsten Weise anregt, dass ihr der Zustand der Ruhe ganz fremd ist? Durchaus nicht, denn das Meer jener Vorstellungen schlägt nicht immer hohe Wellen, wie im Aufbrausen und Kampfe der Leidenschaften, sondern bildet zuweilen eine glatte Fläche, in deren Spiegel sich die Dinge klar und schön darstellen. Dies zeigt sich nirgends deutlicher, als in der ästhetischen Wirkung der Religion. Einem Kunstwerke müssen wir mit Ruhe gegenübertreten, und es ungestört auf uns wirken lassen; dann wird es sich aber auch zeigen, ob die Gefühle des Künstlers den unsrigen entsprechen oder nicht, und ob es gestattet ist, das, was uns selbst im Innersten bewegt, so in das Kunstwerk hineinzuschauen, dass der Künstler uns nur als Dolmetscher unserer eigenen Gefühle erscheint, für welche einen passenden Ausdruck zu gewinnen, uns bisher nicht gelungen war, oder überhaupt versagt worden ist. Ist jene Uebereinstimmung der Fall, so werden wir dem Kunstwerke die Anerkennung unseres Geschmackes nicht versagen; findet dagegen das Umgekehrte statt, so lässt uns der Anblick nicht gleichgiltig, oder erregt unser Achselzucken, wie etwa bei einer einfältigen Zumuthung an unsere Erkenntniss, sondern er verletzt uud kränkt uns im tiefsten Innern unserer Seele. Daher kann es wohl kommen, dass Darstellungen aus der heiligen Geschichte, welche unsere religiösen Gefühle zu einem Geschmacksurtheile herausfordern, gerade in Zeiten und Lagen, in denen die Gefühlsvorstellungen die ganze Oberfläche unserer Seele einnehmen, uns zu gewaltthätiger Reaktion und zu einem Bildersturm antreiben, der anders Gearteten eher für einen Beweis des gänzlichen Fehlens, als der energischen Bethätigung der ästhetischen Gefühle gilt. [31])

[31]) Enc. S. 110. [Abs. 70.]

Aus den vorstehenden Ausführungen ergiebt sich, dass Herbart das Wesen des religiösen Glaubens in dem religiösen Gefühle findet, daraus folgt aber noch nicht, dass er darunter nur ein subjektives Gefühl verstehe, als ob der subjektiven Willkür auf dem religiösen Gebiete Thür und Thor geöffnet sei. „Die Religion geht wohl vom Herzen aus, aber sie darf nicht nach demselben gemodelt werden“; sie hat Wahrheit und Realität in sich selbst, nicht in unsern zufälligen Stimmungen, und tritt uns als eine objektive Macht entgegen, der sich unsere Willkür beugen muss. Es kommt dem religiösen Glauben inbezug auf seine Objekte dieselbe unmittelbare Gewissheit und Kraft zu, die wir inbetreff anderer Dinge, in dem sogenannten philosophischen Glauben finden, nämlich diejenige Gewissheit, welche sich auf die Autorität unseres unmittelbaren Selbstbewusstseins, der höchsten Instanz unseres ganzen geistigen Lebens stützt. Wie wir die Sonne nicht für ein blosses Pünktchen halten oder nach unserer Willkür bestimmen können, sondern glauben müssen, dass sie eine Sonne sei, ja wir können hinzufügen, wie wir auch den nächstliegenden Gegenstand ohne diesen Glauben nicht nach seiner Realität erkennen können, so auch nicht den höchsten Gegenstand des Glaubens, die Gottheit. Herbart vergleicht diese mit jenem alles Leben vermittelnden Gestirne, welches zwar in unendlicher Ferne, aber doch fest und unverrückt wie ein Fixstern vor uns steht und uns mit seinen freundlichen Strahlen auf Wegen und Stegen begleitet. Weil diese Strahlen wirklich zu uns dringen, weil ihr Licht gesehen, ihre Wärme empfunden wird, deshalb ist es ungereimt, dieselben, oder ihren Ausgangspunkt fortleugnen zu wollen, der Glaube an ihr Dasein zwingt sich uns auf, wir können ihm nicht entgehen. Zweierlei sind hienach die Elemente unseres religiösen Glaubens, die auf dem subjektiven Bedürfnisse beruhenden religiösen Gefühle und die dem Selbstbewusstsein sich aufdrängende Evidenz von dem

Dasein des religiösen Objektes. Beide Elemente vereinigen sich in dem Herzen als in ihrem Brennpunkte zu vollkommener schöner Einheit, und das Resultat ist dann jener unerschütterliche Felsenglaube, der die Grundlage unseres ganzen Lebens bildet und uns so leicht nicht wieder entrissen werden kann. Man könnte sich hier verleiten lassen, den religiösen Glauben mit dem zu verwechseln, was man Erkenntniss nennt, und in der Glaubensgewissheit ein Wissen zu sehen. Vor dieser Vermischung warnt Herbart zunächst allgemein, wenn er sagt, dass es nöthig sei, mit der Höhe der Begeisterung durch Religion und Geschichte die doppelte Strenge der Selbstkritik und des Denkens zu verbinden. [32]) Wir müssen aber dem Verhältnisse zwischen Wissen und Glauben noch näher treten und die Frage aufwerfen: Ist Erkenntniss des Absoluten, d. h. des höchsten Wesens, möglich? Herbart antwortet darauf mit Nein, doch ist dies Nein ein bedingtes, indem es darauf ankommt, welcherlei Art die Erkenntniss sein solle. Das Absolute zu umfassen und zu begreifen ist uns nicht möglich, es ist uns ein unendlich ferner Gegenstand, und Systeme, die sich anheischig machen, zu ihm zu gelangen, verfallen in Anmassung und Künstelei. Es müssten uns schon, sagt er, von dem Betreten dieses Weges die Eindrücke des Idealismus und Spinocismus, sowie die Erfolglosigkeit der Theodiceen abschrecken. Aber auch das eigene Gefühl ist hier nicht zu übersehen, es sagt uns selbst, dass hiebei eine theoretische Auffassung an Stelle der ästhetischen unerträglich sei. Eine vollkommene theoretische Erkenntniss des Absoluten durch reines Denken, welche das höchste Wesen nicht nur inbezug auf sein Dasein, sondern auch nach seinem Inhalte umfasste, ist also nach Herbart ausgeschlossen, er sieht in einem solchen Versuche einen Missbrauch der Metaphysik und gesteht

---

[32]) Enc. S. 162. [Abs. 111.]

selbst zu, dass sich ihm seine eigene Metaphysik entfremde, wo er (in seinem Aufsatze: „zur Religionslehre") diesen Versuch machen wolle. Jede metaphysische Erkenntniss will er aber damit doch nicht ausgeschlossen wissen, nämlich diejenige nicht, welche die allgemeine Fixirung des Absoluten, die wir durch Abstraktion und Analogie erlangen, betrifft, und durch welche wir zu den Begriffen einer unendlichen Causalität und Energie, einer unendlich von uns verschiedenen Qualität gelangen könnten. Damit wäre uns aber nicht viel geholfen: unsere Erkenntniss würde sowohl dem Inhalte als der Zuverlässigkeit nach für uns ziemlich werthlos sein; den wahren Halt gewinnt sie erst durch die praktische Erkenntniss, durch die Erfahrung, welche mächtiger, als alle Systeme, uns mittelst der ästhetischen Auffassung dann auch zu derjenigen metaphysischen Erkenntniss verhilft, die wir ertragen können. Nachdem wir so das Wesen des religiösen Glaubens kennen gelernt haben, verliert für uns der Ausspruch Herbarts, dass wir nicht schauen sollen, weder mit den Augen des Leibes, noch des Geistes, sondern glauben, sein Bedenkliches.

§. 4.

Prinzipien des religiösen Glaubens.

Ist der religiöse Glaube nun, wie er in der Gottes-Erkenntniss gipfelt, kein leeres Trugbild, sondern hat er seine feste, unverlierbare Stellung, ist er Wahrheit und Leben, so muss er sich auch auf bestimmte Prinzipien zurückführen lassen, um von diesen aus dann wieder für sich selbst eine neue Bestätigung zu erlangen. Diese Prinzipien, d. h. die Anfangspunkte, welche nicht nur für sich selbst feststehen, sondern auch den Grund für die Ableitung eines Neuen geben müssen, sind zwiefacher Art: Prinzipien des Seins und des Denkens oder Real- und Ideal-Prinzipien.[33]) Als das Realprinzip, d. h. als den

[33]) Einl. §. 12., Metaph. II. §. 171.

Anfangspunkt des religiösen Glaubens als eines Seins oder Geschehens müssen wir nach allem, was Herbart über den Ursprung des Glaubens und der Substanz sagt, [34]) Gott selbst annehmen, während die Idealprinzipien, d. h. die Anfangspunkte des Glaubens als einer Erkenntniss, aus dem Wesen des religiösen Glaubens abzuleiten und danach im Allgemeinen theoretischer oder praktischer Art sind. Als das theoretische ist offenbar das metaphysische anzusehen, welches sich aus der früheren Hinweisung auf die Ergänzung unseres Wissens ergiebt; die praktischen sind nach Hendewerk drei, [35]) nämlich das juridische, das ethische und das ästhetische, von denen jedoch Herbart hauptsächlich die beiden letzteren hervorhebt, welche uns namentlich die Ideen der inneren Freiheit, des Wohlwollens und der Zweckmässigkeit liefern. Während uns die Idealprinzipien zumtheil schon in der bisherigen Erörterung gute Dienste geleistet haben, und auch in der ferneren noch in Anspruch genommen werden müssen, eine besondere Ausführung derselben aber nach ihrem Wesen an und für sich nicht in unserem Interesse liegt, können wir erst jetzt, müssen es nun aber auch, zu dem höchsten Realprinzipe des Glaubens kommen und der Frage nach dem Wesen Gottes näher treten.

Abschnitt 2.

Lehre von Gott.

§. 5.

Wesen Gottes.

Als Voraussetzung der Untersuchung ist natürlich das Dasein Gottes selber anzunehmen, und brauchen wir hierauf nicht besonders einzugehen, weil das Vorangehende das Nöthige bereits enthält. Es beruht nämlich auf dem,

---

[34]) Hauptp. d. Metaph. §. 14.

[35]) Hendew. H. u. d. Bibel I. 9.

was über die Entstehung der Religion gesagt worden ist, auch der Beweis für das Dasein Gottes, welcher nicht nur den ontologischen, und zwar angewendet auf die Dinge ausser uns wie auf das Leben in uns, sondern vor allem den teleologischen, den physiko- und ethikoteleologischen, enthält.

Obwohl uns eine absolute Erkenntniss des höchsten Wesens versagt worden ist, und der Versuch, zu einer solchen zu gelangen, als Irrthum und Ueberhebung erscheinen muss, so ist doch dadurch eine beschränkte Erkenntniss, die uns soviel gewährt, als uns zu wissen noth ist, nicht ausgeschlossen. Wo wir die Anknüpfungspunkte zur Bestimmung des göttlichen Wesens zu suchen haben, liegt nahe, nachdem einmal die Anfangspunkte des religiösen Glaubens aufgedeckt worden sind, nämlich in der Naturbetrachtung und den praktischen Ideen. — Gott ist nicht das Absolute, aus dieser Idee liesse sich keine positive Eigenschaft ableiten; er ist vielmehr der unermesslich Erhabene, zu dem unsere Ehrfurcht hinaufschaut, in welchem die über das Zeitliche hinausgehende ewige Ordnung der Vorsehung verkörpert ist. Die Idee einer Naturnothwendigkeit ist unbrauchbar, ihr widerstrebt schon die in der Welt vorhandene Zweckmässigkeit. Die Zweckmässigkeit aber setzt Wahl voraus, einen Wählenden, einen Künstler, [36]) und da wir nur *per analogiam* von uns aus schliessen können, so müssen wir uns Gott nicht nur als ein reales Wesen, sondern auch als Geist denken. Von selbst verknüpft sich damit die Idee des Höchsten und Vollkommensten, so dass Gott zunächst als der höchste reale Geist gedacht werden muss. Dazu tritt sodann der Begriff der Einheit, welcher sich ebenfalls aus der Zweckmässigkeit ergiebt, denn der zweckmässige und ähnliche Bau der Organismen weist auf einen Schöpfer hin. Das

---

[36]) Zur Rel.

demüthige Gefühl unserer Abhängigkeit von diesem Wesen könnte uns nun veranlassen, ebenso wie wir den unendlichen Abstand von ihm fühlen, so auch in dasselbe selbst den Begriff der Unendlichkeit zu legen, und uns dadurch in eine leere Abstraktion zu verlieren. Herbart spricht sich über die Frage, ob Gott unendlich sei, oder nicht, in einem Briefe an Hendewerk aus. [37]) Es kommt nach seiner Meinung zunächst darauf an, zwischen der Substanz des Geistes und der Wirksamkeit desselben zu unterscheiden. Unendlichkeit im wahren Sinne des Wortes kann nur der letzteren zukommen, insofern „Gott gedacht werden soll als überschauend die unendliche Möglichkeit des Werdens und aus dieser heraushebend das endliche Werden in unendlicher Zeit.“ Inbezug aber auf die Substanz jenes Geistes darf man unter der Unendlichkeit nicht eine Unbegrenztheit verstehen, denn wollte man diese der Gottheit vindiziren, so würde sich die letztere zu einem unfasslichen, keines wahren Selbstbewusstseins fähigen Wesen gestalten. Dies in sich abgeschlossen gedachte Wesen der göttlichen Substanz verhindert ebenso die Verflüchtigung in eine Weltseele, wie in das absolute Ich, was auch mit Herbarts ausgesprochenem Gegensatze gegen Spinozismus und Idealismus stimmt. Gott steht der Welt als ein *ens extramundanum* gegenüber, das ergiebt sich schon durch die ästhetische Betrachtung aus der Auffassung Gottes als eines Künstlers, dazu kommen aber noch die praktischen Beziehungen. Wer in Gott seinen Ruhepunkt findet, einen Helfer, zu dem er beten kann, der muss ihn ausser sich und der zerbrechlichen Welt suchen und sich als Gegenstand seines unbegrenzten Wohlwollens fühlen. Durch die Anwendung dieser praktischen Beziehungen wird endlich, ebenso wie durch die ästhetische Betrachtung, die Persönlichkeit Gottes dargethan und mit einem christlichen

---

[37]) Hendew. H. u. d. Bibel I.

Inhalte erfüllt, denn wenn Herbart sagt: „In Gott ist die Idee des Wohlwollens realisirt“, so ist das gleichbedeutend mit der Behauptung der heiligen Schrift: „Gott ist die Liebe.“ Das Wohlwollen Gottes darf aber natürlich nicht als Nepotismus oder gar Egoismus aufgefasst werden, das würde in den Begriff des Wohlwollens und in das göttliche Wesen etwas ganz Verkehrtes bringen. Es fragt sich nun weiter, ob dies Wesen, das wir durch die Verbindungen jener einzelnen Grundbestimmungen erhalten, auch Gott an und für sich zukomme, oder nur infolge seines Verhältnisses zur Welt? Hiebei handelt es sich um die Persönlichkeit Gottes, d. h. um die Frage, ob jene von allen Relationen frei sein könne, während doch sonst die Persönlichkeit eine Relation zu andern Wesen verlange. Nach Herbart würde ein solches Wesen, das aller Relationen entkleidet wäre, werthlos, und der Begriff desselben ein ungereimter sein. [38]) Gott ist nicht ein zeitloses Wesen in der Weise, als ob er schon vor aller Zeit seinem Inhalte nach abgeschlossen sei, vielmehr liegt auch ihm ursprünglich nur eine einfache, wenn auch mit einer unendlichen Energie begabte Qualität zu Grunde, ihren Inhalt aber erhält dieselbe erst durch die Relationen zur Welt, also wesentlich auch erst in der Zeit, wie denn ohnehin Gott zeitlich handelnd gedacht werden muss. Da jedoch Gott die Ideen der inneren Freiheit und des Wohlwollens, welche infolge jener Relationen entstehen, offenbar in vollkommenem Masse zukommen, so ist dadurch auch der Werth seiner Persönlichkeit sicher gestellt, da es nicht von der Form abhängt, in der ein Wille entstanden ist.

Fassen wir jetzt das Bisherige kurz zusammen, so ergiebt sich für das Wesen Gottes Folgendes: Gott ist das vollkommenste einfache Wesen, der Mittel- und Anfangspunkt aller Vorstellungsreihen, d. h. der eine höchste Geist.

---

[38]) Zur Relig.

eine ausserweltliche mit unendlicher Intelligenz, Willenskraft, Freiheit und Wohlwollen ausgestattete Persönlichkeit. Aus dem Verhältnisse Gottes zur Welt kommen dazu noch die Eigenschaften der Allmacht und Weisheit, von denen aber die erstere nicht nur nicht als Willkür in die Ordnung der Welt eingreifen und ein Wunder bewirken kann, sondern auch die Uebel in der Welt zulassen muss, weil dieselben unvermeidlich sind. Die positiven Eigenschaften des höchsten Wesens wären somit die Selbstständigkeit, Ewigkeit, Güte, Allwissenheit, Weisheit und Allmacht, von denen jedoch nur den vier mittleren Unbeschränktheit eingeräumt werden dürfte, nicht so den beiden übrigen, was inbetreff der Allmacht eben ausdrücklich erwähnt worden ist, für die Selbstständigkeit aber, insofern darunter nicht eine solche des ursprünglichen der Gottheit zu Grunde liegenden einfachen, sondern schon des vollkommenen Wesens derselben verstanden wird, daraus geschlossen werden muss, dass nach Herbart Gott ohne die Relationen inhaltlos und undenkbar ist.

§. 6.

Verhältniss Gottes zur Welt.

Da Herbart zu all' diesen Bestimmungen durch die Erfahrung und das Verhältniss Gottes zur Welt geführt wird, so lässt er uns auch über dies Verhältniss nicht im Unklaren, und wir haben zur Aufstellung desselben eigentlich nur den bisher eingeschlagenen Weg rückwärts zu machen.

Gott ist der Schöpfer der Welt und der Vater der Menschen, der Urheber der Bedingungen unseres vernünftigen Daseins. Wodurch ist er das; hat er etwa alles Seiende aus Nichts erschaffen? [39]) Das will Herbart nicht zugeben; vielmehr hat nach ihm Gott die Substanz und

---

[39]) Zur Relig.

die Welt durch die Vereinigung der einfachen Wesen erschaffen, [40]) d. h. dadurch, dass er die Störungen und Selbsterhaltungen in denselben veranlasste. Herbart weist geradezu die Ansicht zurück, als sei Schöpfung der Substanzen auch Schöpfung der einfachen Realen. Der Begriff der Schöpfung ist dadurch von ihm aufgehoben worden, weil das Schaffen ein Hervorrufen aus Nichts ist. Gott aber den Stoff vorfindet; er erscheint also nur als der erste und unendlich übertreffende Werkmeister, welcher mit der vollkommensten Zweckmässigkeit und Kunst die Welt aus dem vorhandenen rohen Materiale erbaut. Mit diesem Gebäude hat uns Gott nicht nur unsere Wohnung und damit die Bedingung unseres Daseins gegeben, sondern er hat auf gleiche Weise auch uns selbst entstehen lassen, körperlich und geistig, und zwar letzteres wesentlich durch die Einwirkung der uns umgebenden Welt, aus der die Seele ihren Inhalt nimmt. Sein Weltplan aber richtet sich, das ist wichtig, nicht auf die Gattungen, sondern auf die Individuen.

An die Schöpfung (den Begriff unter der angegebenen Beschränkung gedacht) schliesst sich die Regierung der Welt. Gottes Wirken erscheint in dieser Beziehung als Vorsehung; wenn es auch scheint, dass Gott die Menscheit sich selbst überlasse, als habe er keinen Theil mehr an ihr, so ist das doch nicht in Wirklichkeit der Fall, sondern er redet mit den Menschen bald in freundlichen, bald in drohenden und schmerzlichen Eindrücken. [41]) Diese vorsorgliche und eingreifende Thätigkeit Gottes ist jedoch nur ein Vorzug, welchen die Menschen vor der übrigen Schöpfung voraushaben, während die Vorsehung an anderen Orten, z. B. in den Staaten, keine Vorkehrungen getroffen hat. [42])

---

[40]) Hauptp. z. Metaph. §. 14.

[41]) Einl. §. 155.

[42]) Einl. §. 155.

Abschnitt 3.

Lehre vom Menschen.

§. 7.

Ursprung und Entwickelung des Menschen.

Nachdem Herbart auf diese Weise den Menschen zum Mittelpunkt der göttlichen Thätigkeit gemacht hat, dürfen wir bei ihm auch Aufschlüsse über den Ursprung desselben, sowie über die das Gebiet der religiösen Ideen vervollständigenden Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Bösen und der Unsterblichkeit erwarten. — Der Ursprung des Menschen ist für uns ebenso dunkel, wie der alles Sein's, auch lässt sich über die Frage, ob es ausser den Menschen noch andere geistige Wesen gebe, nichts Bestimmtes sagen, wenngleich es natürlich erscheint, auf den vollkommeneren Weltkörpern auch höher organisirte Wesen, etwa nach Art der biblischen Engel, anzunehmen. Wie bei den übrigen Gegenständen der Natur, so zwingt uns aber auch bei dem Menschen die künstliche und zweckmässige Zusammensetzung desselben, seine Existenz einer göttlichen That zuzuschreiben, die Erklärung dieser That selbst ist jedoch über alle Analogie mit der menschlichen Kunst hinaus. [43]) Ist einmal dieser Anfang des Menschen gegeben und anerkannt, so muss seine Entwicklung den bekannten metaphysischen und psychologischen Gesetzen untergeordnet werden. —

§. 8.

Von der Freiheit des menschlichen Willens.

Wie stellt sich nun zu der psychologischen Entwicklungslehre, welche die Seele als ein ursprünglich einfaches reales Wesen ihren Inhalt erst aus dem Leben erhalten lässt, die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens? Herbart ist weder Indeterminist, noch vollständiger Determinist. Ersteres kann er nicht sein, er muss Kants Lehre

---

[43]) Zur Rel. Brief an Hendew. vom 30. Oct. 1830.

von der transcendentalen Freiheit schon um seiner Psychologie willen verwerfen, denn wie sollte eine vorzeitliche Willensentschliessung möglich sein, wenn sich die Vorstellungen erst in der Zeit entwickeln; auch abgesehen von dieser Zeitbestimmung würde die Annahme einer absoluten Freiheit nicht passend erscheinen, weil daraus lieblose Urtheile über Andere hervorgehen müssten.[44]) Ebensowenig aber kann Herbart nach seiner Moral, welche die Menschen für ihre Handlungen verantwortlich macht und zur Besserung derselben Reue und Busse verlangt, dem Determinismus huldigen. Das Richtige liegt nach seiner Ansicht in der Mitte, Indeterminismus und Determinismus müssen mit einander Frieden schliessen[45]), und es besteht dann die Freiheit des Willens in der Fähigkeit des Handelns nach einleuchtenden Motiven, in der Harmonie zwischen Einsicht und Wille, so dass die Freiheit nicht nur derjenigen Handlung abgesprochen werden müsste, welche jener Einsicht entbehrt, z. B. einer im Wahnsinn begangenen That, sondern auch einer solchen, die im Gegensatz gegen bessere Erkenntniss geschieht und die Knechtschaft der Sünde offenbart.

§. 9.

Von dem Bösen und der Sünde.

Mit der Lehre von der Freiheit steht infolgedessen auch die vom Bösen und der Sünde in engem Zusammenhange, inbetreff deren wir besonders durch die „Gespräche über das Böse“ Aufschluss erhalten. Wie bei der vorangehenden Frage, so ist auch bei dieser die Stellung Herbarts zu den beiden entgegengesetzten Polen von Wichtigkeit. Am entschiedensten musste er zunächst dem Spinozismus entgegentreten, bei dessen Wahrheit jede

---

[44]) Anal. Bel. d. Naturr. §. 137.

[45]) Brief 8 über d. fr. Willen.

Moral aufhört, da nach ihm alles Geschehende in Gott geschieht, und Gott in sich nicht etwas Widersprechendes, d. h. nicht Gutes und Böses zugleich haben kann; ist damit die Realität des Bösen aufgehoben, und dasselbe zu einem Negativen gemacht worden, so auch jeder moralische Antrieb, denn es ist weder etwas Böses vorhanden, das beschränkt und vermieden werden könnte, noch etwas Gutes, das durch unsere Tugend vermehrt werden könnte, weil die Summe des Guten in Gott sich stets gleich bleiben muss. — Aus diesem Gegensatze gegen Spinoza folgt die Realität des Bösen; wie ist aber dieselbe aufzufassen, etwa im Kantschen Sinne als ein radikales Böses? Den Satz, dass der Mensch von Natur böse sei, nennt Herbart „ungeheuer“, er ist ihm ein eben solches „Skandal“, wie die dem radikalen Bösen zu Grunde liegende Lehre von der transcendentalen Freiheit. Das radikale Böse hebt nach seiner Meinung in gleicher Weise jede Moral, jede Reue und Besserung auf, wie die Leugnung des Bösen, denn was vor der Zeit geschieht, das kann durch keine Reue und Sühne in der Zeit wieder gut gemacht werden, und eine Versöhnung der Philosophie mit dem Christenthume findet an diesem radikalen Bösen ein unüberwindliches Hinderniss. Ueberhaupt ist es, nach Herbart, eine Ungerechtigkeit, das Böse auf Kosten des Guten zu bevorzugen; denn ebenso wie eine mit Bewusstsein vollbrachte böse Handlung auf eine böse Maxime und damit auf ein Böses in der intelligiblen That der Freiheit zurückgeführt werden könnte, ebenso doch umgekehrt eine gute Handlung auf ein radikales Gutes. Wie nun das Böse weder ein Negatives nach Spinozistischer, noch ein Substanzielles nach Kantscher Ansicht ist, ebenso ist es auch nicht eine blosse Trägheit, ein Mangel an besserer Erkenntniss, wozu Fichte das radikale Böse abschwächen will. Gutes und Böses sind überhaupt nicht etwas an und für sich Seiendes, und ihre Begriffe keine Erkenntniss-, sondern

Urtheilsbegriffe, welche einen zuschauenden Beurtheiler voraussetzen, der über einen möglichen oder wirklichen Gegenstand ein Geschmacksurtheil ausspricht. Daraus folgt denn, dass von gut und böse nicht in einem einfachen Wesen als von einer ursprünglichen Eigenschaft desselben die Rede sein kann, sondern nur insofern jenes zu andern in Beziehung tritt: das ist aber nur bei einem mannigfaltigen Geschehen der Fall, wie es am einfachsten in der Seele beim Zusammentreffen der Vorstellungen, wodurch sich die Begierden erzeugen, in complicirterer Weise aber in dem Gemeinschaftsleben auftritt. Wenn nun als der Grundzug des Bösen der Hass erscheint, und dieser in Beziehung zu Gott betrachtet wird, so erhalten wir damit annähernd den christlichen Begriff der Sünde. Der Hass erschöpft jedoch nach Herbart das Wesen des Bösen noch nicht, da letzteres ebenso gut mit einer falschen Erkenntniss, als mit einem falschen Gefühle verbunden sein kann, und es überall nicht auf den Gegenstand der Erkenntniss, des Gefühles oder der Handlung ankommt, sondern nur auf das falsche Verhältniss jener Gegenstände zu uns. Das Böse ist somit der in diesem Verhältnisse liegende Zwiespalt, welcher von dem ästhetischen Urtheile als ein missfallender empfunden wird; und es ist klar, dass dasselbe weder etwas nur Hinzugedachtes ist und mit dem Bewusstsein des Zwiespaltes aufhört, noch etwas Substanzielles, sondern ein reales Verhältniss, welches nur in der Zeit und nur in Bezug auf mehrere zusammentreffende Wesen entstehen, aber auch durch Erziehung und Ausbildung des menschlichen Charakters mit Hilfe des Staates und der Kirche aufgehoben werden kann. Herbart theilt, wie wir sehen, den Begriff des Bösen dem ästhetischen und speziell dem moralischen Gebiete zu; wenn daher sein Böses sich noch nicht mit dem christlichen Begriffe der Sünde deckt, so ist doch einerseits die letztere durch sein System nicht ausgeschlossen, wie er denn selbst auch mehrfach und mit

Ernst von der Sünde spricht [46]), nur dass er sie nach seinem philosophischen Verfahren nicht zum obersten Prinzipe alles Bösen machen konnte; andererseits aber lässt er die Religion nicht in die Moral aufgehen, sondern weiset einer jeden ihr besonderes Gebiet an, welche Gebiete sich allerdings insofern berühren, als die Religion die Ergänzung zur Moral bildet. Die Abweichung von der biblischen Sündenlehre geht in einen direkten Gegensatz über, wo die Sünde mit der menschlichen Entwickelung in Zusammenhang gebracht wird. Die Annahme eines ursprünglichen Standes der Unschuld musste nicht nur Herbarts metaphysischen, sondern auch seinen ästhetischen Ansichten widersprechen, er musste beim Zurückgehen auf die ersten Anfänge des Menschen zu einem inhaltslosen Wesen, also höchstens zu einer negativen Vollkommenheit gelangen, und es ist seiner psychologischen Entwickelungslehre nach ganz consequent, wenn er urtheilt, der Mensch sei vermuthlich am unschuldigsten und unwissendsten gewesen, als er noch garnichts wollte, am sichersten, als er noch gar nicht da war. [47]) Auch in religiöser Beziehung kann die Entwickelung des Menschen keine andere sein, wie überall sonst, nämlich vom Einfachen zum Zusammengesetzten, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Und wie in den Individuen die Bildung durch Verknüpfung des Einzelnen allmählich fortschreitet, so auch in der Gattung, welche die Höhe ihrer Cultur dadurch erreicht, dass die in den einzelnen Theilen der Gattung ausgebildeten geistigen Erwerbungen sich mit der Zeit untereinander vereinen. Herbart verweist bezüglich dieser Ansicht auf die Geschichte, welche uns die einzelnen Culturzweige, wie z. B. den Monotheismus, Wissenschaft und Kunst, das förmliche Recht, die Achtung für das weibliche Geschlecht u. s. w. zuerst immer in der Einzelentwickelung

---

[46]) Enc. S. 11 [Abs. 6.] S. 106 [Abs. 67.]

[47]) Anal. Bel. d. N. §. 205.

bei verschiedenen Völkern erscheinen lässt. Im Zusammentreffen dieser einzelnen Bildungselemente tritt dann dasselbe ein wie bei den Vorstellungen in der Seele, und fördert in einem hin- und herschwankenden Streite zuletzt das Bessere zum Siege. Eine solche Entwickelung, welche ein den Rückschritt übertreffendes Fortschreiten enthält, sagt nach Herbarts Meinung dann auch dem Glauben am meisten zu und erscheint als der allein würdige Gegenstand des göttlichen Planes.[48]) Dass bei dieser Ansicht die Lehre von der Erbsünde ebenso wenig Gnade erwarten durfte, als Kants radikales Böses, ist klar; gleichwohl aber musste sich Herbart mit der erfahrungsmässigen Störung des richtigen Entwickelungsganges und dem durchgehends und in den frühesten Anfängen auftretenden Bösen auseinandersetzen; er thut dies dadurch, dass er die grosse Gefahr anerkennt, in welcher die geistige Gesundheit des Menschen fortwährend schwebt, und indem er auch hinsichtlich der Religion von einem geistig gesunden und zerrütteten Menschen spricht. Die Sünde ist eine Krankheit, und zwar ist sie, analog den gewöhnlichen Krankheiten nicht nur eine einzelne stets gleich auftretende, sondern sie stellt ein ganzes Gebiet sehr mannigfacher Krankheits-Erscheinungen dar, so dass nach Herbarts Ansicht die Geistlichen Unrecht thun, stets den Singularis der Sünde zu betonen und immer nur dieselbe Behandlungsweise anzuwenden. Einseitig ist es ebenso, das Sinnliche als das Böseste anzusehen, da ja auch die Sinnlichkeit nicht durchgehends böse ist.[49]) Als Krankheit im gewöhnlichen Sinne zeigt sich die Sünde z. B. in der religiösen Schwärmerei, welche Herbart für eine Art des Wahnsinnes erklärt.[50]) Da die Sünde, wie wir oben bei Erörterung

---

48) Anal. Bel. d. N. §. 206. u. 210.
49) Lehrb. z. Psych. §. 59.
50) Lehrb. z. Psych. §. 149.

des Bösen fanden, auf ein falsches Verhältniss hindeutet, das wahre Verhältniss zwischen Gott und der Menschheit aber die innigste Lebens- und Geistesgemeinschaft ist, so würde der Zustand der Gesundheit in dieser Verbindung, der der Krankheit dagegen in der Trennung bestehen, zwischen welchen beiden die Heilung, d. h. die Rückkehr des Sünders zu Gott und die Wiederherstellung der Gemeinschaft die Vermittlung bildete. Diese Heilung kann nach der Art der Krankheit nur durch die Religion geschehen; Sache der Geistlichen aber ist es, hier den Arzt abzugeben und, da die Gesundheit nicht nur fortwährend in Gefahr schwebt, sondern überhaupt ein idealer Zustand ist, das Heilmittel jederzeit in Bereitschaft zu haben.[51]) Letzteres aber, welches dem Menschen nicht erspart werden kann, besteht in der Reue und Busse, durch sie muss der Sünder hindurchgehen, um sich zu bessern. Stimmt Herbart hiermit der christlichen Heils- und Versöhnungslehre zu, wie er sich denn auch in den Gesprächen über das Böse und „über die gute Sache, Antith. 17.“ zu derselben bekennt, so schwächt er den Eindruck doch wieder etwas ab, wenn er mit der Zusicherung der Vergebung nicht auch die Ruhe in das menschliche Gemüth zurückkehren lässt. Er denkt dabei zu sehr an eine Krankheit im eigentlichen Sinne, nach deren Heilung doch noch eine gewisse Schwäche und eine Sorge wegen der Fortdauer derselben zurückbleibt.[52])

§. 10.

Von der Unsterblichkeit der Seele.

Wo der Mensch so in den Mittelpunkt tritt, dass er nicht nur als der Ausgangs- und Stützpunkt aller metaphysischen Untersuchungen erscheint, sondern auch der Hauptgegenstand des göttlichen Weltplanes wird, da

---

[51]) Enc. S. 65—66 [Abs. 41.]
[52]) Enc. S. 20 [Abs. 12.]

müssen alle Fragen nach seinem Wesen und Leben zuletzt in die Frage nach der Unsterblichkeit endigen. Es handelt sich bei dieser Frage, welche es ebenso, wie die Untersuchung über die Gottheit, mit etwas Uebersinnlichem zu thun hat, auch wieder um Zweierlei, um das Dass und um das Wie. Ersteres, nämlich die Wahrheit, dass der Mensch oder genauer, dass die Seele unsterblich ist, hat für Herbart dieselbe Gewissheit, wie seine ganze Metaphysik. Die Unsterblichkeit der Seele ist eine Consequenz der Psychologie, denn ist die Seele eine einfache Substanz, ein selbstständiges Wesen, so kann sie nicht wieder aufhören, sie ist ewig und daher unsterblich. Dies gilt natürlich von jeder Seele, von der thierischen ebenso, wie von der menschlichen, und nur Einbildung und Ueberhebung könnten die Unsterblichkeit als einen Vorzug allein für die menschliche Seele in Anspruch nehmen. Herbart trat mit dieser aus der Consequenz seines Systems folgenden Unsterblichkeit der Einzelseele in bewussten Gegensatz zu den übrigen philosophischen Systemen, von denen weder der Materialismus, welcher mit dem Tode die Materie, also auch die Seele zerfallen lässt, noch der Pantheismus, bei dem sich mit Aufhebung der individuellen Schranken die Seele wieder mit der allgemeinen Weltseele vermischt, noch endlich der Idealismus mit seiner Annahme von der Zeit als einer blossen Form der Sinnlichkeit zu einer wahren Unsterblichkeitslehre gelangen konnte. Es fragt sich aber, ob uns mit der nothwendig anzunehmenden Fortdauer des einfachen Wesens der Seele gedient wäre, und ob wir damit nicht eigentlich nur zu demselben Zurücksinken in das unbewusste Leben kämen, wie der Pantheismus? Darum ist die Frage nach dem Wie der Unsterblichkeit, nach der Beschaffenheit der Seele und ihres Lebens nach dem Tode die ungleich wichtigere, aber auch die schwierigere, ja man muss gestehen, dass sie sich überhaupt nicht mit derselben Gewissheit entscheiden lässt, wie die erstere, weil

uns hier die Erfahrung im Stiche lässt. Es kommt darauf an, ob die Seele auch den ganzen Inhalt der während ihres irdischen Lebens erlangten Vorstellungen mit in das Jenseits hinübernimmt, oder ob sie diesen Inhalt, welchen sie in der Wechselwirkung mit dem Leibe erhalten hat, mit dem Zerfallen des letzteren wieder verliert? Bei dem oft bemerkten negativen und nicht wegzuleugnenden positiven Einflusse des Leibes auf die Produktion und besonders die Reproduktion der Vorstellungen handelt es sich hier wesentlich um den verschiedenen Grad, speciell um das Ueberwiegen des positiven oder negativen Einflusses. Wenn es sich nun durch genaue psychologische Untersuchungen zeigt, dass die Reproduktion der einmal vorhandenen Vorstellungen auf rein psychologischem Wege erklärt werden kann, so ist damit der positive Einfluss des Leibes auf Null zurückgeführt, und das ist Herbarts Meinung. [53]) Wollte man hiergegen einwenden, dass ja doch allein durch die Funktion des Nerven- und Gehirn-Systemes die Vorstellungen entstanden sind, nun so wird das auch von Niemand geleugnet, aber daraus folgt doch noch nicht, dass mit jenen Werkzeugen auch das durch ihre Hilfe Geschaffene wieder aufhört, als ob ein Kunstwerk verschwände, wenn Meissel und Pinsel zerfallen, oder der Künstler selbst sich zur Ruhe legt. Dazu kommt dann weiter, dass die auf welche Weise immer entstandenen Vorstellungen innere Zustände der Seele werden; wie aber die Erfahrung lehrt, dass die innern Zustände der Elemente auch nach dem Zerfallen des Organismus bleiben, so muss gleicher Weise das einfache Wesen der Seele seine inneren Zustände behalten. Oder sollen wir, da sich kein anderer Grund für das Aufhören derselben finden lässt, etwa ein göttliches Wuuder annehmen? und dies Wunder wäre, nach Herbart, abgesehen

[53]) Zur Relig.

davon, dass es überhaupt mit der göttlichen Weltregierung unverträglich ist, noch dazu ein recht zweckloses [54]). Der zuletzt angedeutete Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit ist nämlich auch für die Frage nach der Unsterblichkeit von Bedeutung, denn die Wahrnehmung, dass so vieler Individuen Leben völlig erfolglos verläuft, muss uns veranlassen, die Ergänzung dafür in einem Leben nach dem Tode zu suchen. [55]) Nimmt nun die Seele ihr ganzes ausgebildetes Ich mit in das Jenseits, da es ihr durch Aufhören der positiven Einflüsse des Leibes, welche ohnehin gleich Null waren, nicht genommen werden kann, so fragt es sich auf der andern Seite, welche Folgen denn das Aufhören des negativen Einflusses der Leiblichkeit haben müsse. Da der Einfluss des Leibes in Zuständen der Krankheit und Gebrechlichkeit sich durch Hemmung der einen, durch ungebührliche Erhebung und Stärkung der anderen Vorstellungen äussert, so muss mit dem Aufhören dieser die natürliche Bewegung der Vorstellungen hindernden Einflüsse auch eine grössere Klarheit und Regsamkeit in die Seele kommen. Wird hienach also der Zustand der Seele ein vollkommenerer, tritt eine freiere Bewegung ein, als zuvor, so ergiebt sich daraus schon die Unmöglichkeit einer Seelenwanderung, denn wie sollte das Vollkommene sich noch einmal in überwundene Fesseln zwängen, es würde nicht einmal in die Seele eines Kindes passen, geschweige denn in die eines Thieres. Dann aber wird sich der Kampf der einzelnen Vorstellungen unter einander erst recht fortsetzen, da keine derselben durch eine äussere Ursache gehemmt wird, und erst nach einem längeren Verlaufe kann sich aus diesem Wogen und Fluthen der plötzlich ihrer Schranken entledigten Vorstellungen ein ruhiges Leben der Seele herausbilden. Diese Lebensperiode wird

---

54) Enc. S. 214. [Abs. 159.]
55) Anal. Bel. d. N. §. 208.

um so länger dauern und um so stürmischer sein, je zahlreicher die Vorstellungen sich angesammelt hatten, bei einem Kinde also kürzer, als bei einem Erwachsenen. — und je widerstrebender sie einander waren. Ist der Kampf aber ausgekämpft, so hat die Seele die Stille der Ewigkeit erlangt und gleicht dann einem klaren Spiegel, welcher das ganze vergangene Leben abspiegelt, doch ohne die Aufregung der Begierden, ohne den Stachel der Reue. Zwar wird auch im Jenseits gemäss der Verschiedenheit des irdischen Lebens ein gewisser Unterschied zwischen den einzelnen Seelen, namentlich hinsichtlich des Zustandes der Seligkeit, sich geltend machen, aber dieser Unterschied wird doch kein so fühlbarer sein, wie zuvor, und etwa dem gleichen, welchen die Seelen schon vor dem irdischen Leben hatten; in Allen aber ist das ewige Leben zuletzt ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen. [56])

Abschnitt 4.

Von der religiösen Gemeinschaft oder der Kirche.

§. 11.

Begriff und Ursprung der Kirche.

Das Ziel und der Ausgang in der Lebensentwicklung der Einzelnen, welche wir durch das zuletzt Angeführte erhalten, lassen die Werthschätzung der Individuen erkennen; mit diesem Ergebnisse ist aber Herbarts System noch nicht erschöpft, auch würde es dem aufmerksamen Beobachter schlecht anstehen, wenn er ohne ein Wort über die Anstalt hinweggegangen wäre, welcher die Einzelnen für ihre Ausbildung unendlich viel zu danken haben. Es handelt sich nämlich schliesslich noch um die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche, deren Betrachtung vor dem

[56]) Lehrb. z. Psych. VI.

Verfallen in einseitigen Individualismus bewahrt. Das Recht der Kirche besteht zuerst in ihrem Dasein, sie ist etwas historisch Gegebenes, und es ist gut, dass sie da ist, denn sie erscheint als eine „Wohlthat für den Staat, die er vorfindet, wie die Güter des Bodens, auf dem er ruht.“ [57]) Ist es vielleicht ein willkürlicher Vertrag, welchem die Kirche ihren Ursprung verdankt? Ein Vertrag ist's wohl, aber kein willkürlicher und beliebiger, sondern ein unvermeidlicher, dem ein gleiches Bedürfniss zu Grunde liegt, wie der Religion selber. Der Mensch fühlt sich gedrungen, das, was ihn im Herzen bewegt, auch laut auszusprechen [58]) und mit Gleichgesinnten dem höchsten Wesen in Dankbarkeit, Demuth und Ehrfurcht zu dienen. Diesem inneren Bedürfnisse entspricht ein äusseres, praktisches, insofern es nöthig ist, dass bestimmte Personen, Geistliche, ausgebildet und angestellt werden, welche die Pflege der Religion übernehmen und dadurch nicht nur den Einzelnen, sondern auch dem Staate wesentliche Dienste leisten. Eine segensreiche Wirksamkeit ist jedoch nur möglich, wenn die Geistlichen ihre und der Kirche Stellung richtig erkennen und sich nicht in einseitiger Auffassung nur mit der Heilung Einzelner beschäftigen, sondern die Gesellschaft als Ganzes in's Auge fassen. Die Kirche ist nämlich gleich der Rechtsgesellschaft, dem Lohn-, Verwaltungs- und Cultursystem ein Theil der beseelten Gesellschaft und hat zu ihrer Grundlage die einfache Idee der innern Freiheit.

§. 12.

Verhältniss zwischen Kirche und Staat.

Durch diesen Zusammenhang ist dann auch das Verhältniss zwischen Kirche und Staat bestimmt, indem zunächst die Ausdehnung der Kirche nur von ihrem eigenen

---

[57]) Enc. S. 65. [Abs. 40.]
[58]) Enc. S. 63. [Abs. 39.]

Wesen abhängig ist, so dass sie ebenso die Grenzen eines Staates überschreiten, wie neben sich für andere Kirchen Platz lassen kann. Wichtiger jedoch, als das Raumverhältniss, ist die Rechtsstellung der Staaten und Kirchen zu einander, wobei es besonders auf Pflicht und Nutzen ankommt, welche sich aus der Vereinigung von Staat und Kirche auf gleichem Boden ergeben. Der Staat umschliesst wie ein Band alle Gesellschaften, welche sich auf einem bestimmt abgegrenzten Boden zusammenfinden, und indem er so das Machtgebiet repräsentirt, erwartet man von ihm auch Schutz gegen innere und äussere Feinde, einen Schutz, den er aber nur dann gewähren kann, wenn er wirklich allein die Macht besitzt, da mehrere wahrhaft Regierende nicht zusammen bestehen können. [59]) Daraus folgt, dass sich die Kirche da, wo sie mit dem Staate in ihren Verfügungen zusammentrifft, z. B. in den Familien, der äussern Macht des Staates fügen muss; schon ihr eigenes Interesse, welches den Schutz des Staates nicht entbehren kann, verlangt das. Gleicherweise aber fordert auch das wohl verstandene Interesse des Staates, dass er sich gegen die Kirche nicht feindlich oder gleichgiltig zeige, vorausgesetzt, dass letztere ihrer Bestimmung entspricht; denn bei der Gewalt der religiösen Ideen, welche die beseelte Gesellschaft erfüllen, kann von der Kirche aus nicht nur grosse Gefahr, sondern auch reicher Segen kommen. [60]) Wir brauchen dies jedoch nicht weiter auszuführen, da alles hieher Gehörende schon an den früheren Orten Berücksichtigung fand, wo von dem Bedürfnisse und dem Nutzen der Religion die Rede war. — Wenngleich der Vortheil, den die Kirche den Einzelnen gewährt, schon durch das angeführte Bedürfniss, welches zum Anschlusse treibt, gesichert ist, so tritt hier doch offenbar das Inter-

---

[59]) Enc. S. 63. [Abs. 39.]
[60]) Enc. S. 64. [Abs. 40.]

esse für das Individuelle mehr in den Hintergrund, und das Gemeinsame erlangt, nach Herbart. in der Kirche das Uebergewicht über dem Besondern. Darin kann denn auch der Grund dafür gefunden werden, dass auf das Sündenbewusstsein des Einzelnen wenig Rücksicht genommen, derselbe vielmehr dem gläubigen Gehorsam gegen die kirchliche Zusicherung der Vergebung überlassen wird. Ebenso könnte auch die Behauptung, dass die Kirche garnicht auf die Freiheit und Werke der Menschen, sondern nur auf ihren Glauben rechnet, missverständlich sein, wenn wir nicht die eigenthümliche Scheidung zwischen Religion und Moral, die wir bei Herbart fanden, berücksichtigten. zumal wir erkannt haben. dass auch er nicht einen todten, sondern einen lebendigen. werkthätigen Glauben verlangt.

Theil II.

Beurtheilung.

Dürften wir dem Ganzen der Herbart'schen Religionsphilosophie. wie wir es im Bisherigen nach Massgabe unserer Kräfte und der durch Herbarts Aussprüche gegebenen Anhaltspunkte darzustellen versuchten. nur mit den Augen mit eines ästhetischen Beurtheilers gegenübertreten, so könnten wir dasselbe in gewissem Sinne ein vollendetes Ganzes nennen.

Denn wenn überall die Wahrnehmung eines consequent durchgeführten Gedankens. einer harmonischen und symmetrischen Ausführung bei einem Kunstwerke angenehm berührt, so muss diese Wirkung auch von uns empfunden werden, wenn wir von dem durch die Unsterblichkeitslehre gewonnenen Aussichtspunkte auf die durchlaufenen Gedankenreihen herabschauen. Mit einer Consequenz, die

niemals verlassen worden ist, sehen wir auch durch das religiöse Gebiet den Gedanken des einen wirklichen Geschehens sich ziehen, welcher durch die Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen zwischen den einzelnen realen Wesen zum Grundsatze der ganzen Herbart'schen Philosophie gemacht worden ist. Ohne dies Geschehen, welches allen Dingen ausser und allen Vorstellungen in uns zu Grunde liegt, gäbe es keine Welt und keinen Verkehr zwischen ihr und Gott, gäbe es ferner keine Wahrnehmung der Welt und ihres Gottes. Herbart vermied auf diese Weise glücklich den die absolute Wahrheit der Religion aufhebenden Dualismus, welchen wir bei Kant, Jacobi und den Neukantianern zu bedauern haben. Ein Zwiespalt zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie, wie er sich bei Kant findet, konnte bei ihm überhaupt nicht aufkommen, weil der Gegenstand der Betrachtung, nämlich die aus den einzelnen Realen entstandenen Complexe, als ein realer Erfahrungsgegenstand derselbe bleibt, und nur die Betrachtungsweise sich ändert, so dass beide Gebiete gar nicht mit einander in Collision kommen und deshalb auch unabhängig von einander behandelt werden konnten. Es könnte nun scheinen, als ob wir durch diese Trennung nur wieder in anderer Weise einem Dualismus anheimfielen; das ist aber nicht der Fall, denn die Metaphysik und praktische Philosophie enthalten nicht einander Widerstreitendes, wodurch eine Uneinigkeit in das ganze System kommen könnte; in zwei Gegenständen wenigstens zeigt es sich, dass sie, um etwas Vollständiges herzustellen, sich vereinigen müssen, und gleichen sie in dieser Beziehung zwei sich schneidenden Kreisen, welche zwei Punkte gemeinsam haben, von denen der eine, die Religionsphilosophie, der Natur- und praktischen Philosophie, die Pädagogik aber der Psychologie und praktischen Philosophie angehört. Wenn wir die Entschiedenheit und Innigkeit, mit welcher Herbart das Be-

dürfniss, den Werth und die Nothwendigkeit der Religion betont, anerkennen müssen und uns dadurch angenehm berührt finden, so dürfen wir uns damit doch nicht von vornherein zufrieden geben und die Frage als erledigt betrachten, ob auch Herbarts Religionsphilosophie in allen Einzelausführungen mit dem Ganzen seines Systems vereinbar sei, und sich die Consequenz, die man bei oberflächlicher Betrachtung wahrnimmt, wirklich überall zeige, oder nicht. Berücksichtigen wir, dass Herbart seine ganze Philosophie auf die Erfahrung gründet, welche uns einen objektiven Schein mit einer realen Grundlage vorführt, dass er ferner stets Synthesis und Analysis zusammenwirken und erst aus dem Zusammentreffen beider zu gleichem Ergebnisse die Wahrheit und Gewissheit resultiren lässt, so ist es klar, dass er auch mit dem religiösen Leben als mit etwas Gegebenem rechnen musste. Er fand ein religiöses Geschehen in allen Verhältnissen, das konnte nicht blosser Schein sein, ihm musste etwas Reales zu Grunde liegen, und zwar konnte es auch nur jenes eine Geschehen sein, welches allem Sein zu Grunde liegt, und das in der Wechselwirkung der einzelnen Realen besteht. Mit diesem Grundgedanken hängt sowohl das, was Herbart über die Entstehung der Religion und ihr Wesen, als auch das, was er über Gott, die Geschöpfe und ihr Verhältniss zu einander sagt, zusammen.

Was zunächst die Entstehung der religiösen Ideen anbetrifft, so wurden zwei Quellgebiete für diese aufgefunden, die Natur und die Vorgänge in unserer Seele, erstere wirkte durch den Causalitäts- und Zweckbegriff, letztere durch die praktischen Ideen, in jedem Falle aber war die Wirkung eine Folge des Einflusses des Gegebenen auf unsere Seele. Trotz des grossen Gewichtes, welches Herbart auf die ästhetische Naturbetrachtung, die Teleologie, legt, anerkennt er es doch, wie wir sahen, dass diese Betrachtungsweise nicht die erste sei, dass sie vielmehr schon

einen gewissen Bildungsgrad und eine besondere Empfänglichkeit voraussetze, während die aus dem Leben kommende religiöse Stimmung die fast ausnahmslose sei und die gewaltigsten Bewegungen hervorbringen könne. Auf diesen Punkt hätten wir nun ein näheres Eingehen von Herbarts Seite gewünscht, und nicht jene die Frage nach der Art der Herzensoffenbarung, um die es sich hier handelt, vermeidende Erklärung, dass er es sich gefallen lassen könne, wenn man annehme, die Religion sei durch christliche Offenbarung gegeben. Eine übernatürliche Offenbarung in dem Sinne, dass der formulirte Glaubensinhalt unmittelbar von Gott heiligen Menschen zur weiteren Verbreitung mitgetheilt worden sei, und zwar entweder durch ursprüngliche Anerschaffung, oder durch spätere Mittheilung, wie sie etwa zwischen Menschen stattfindet, eine solche alle Mittelglieder überspringende Offenbarung musste Herbart verwerfen, ihr hätte seine ganze Ansicht von der fortschreitenden Entwicklung und dem Wirken Gottes widersprochen. Wohl aber konnte die Offenbarung als ein Ergebniss der Wechselwirkung zwischen Gott und der Seele gefasst werden, einer Wechselwirkung, welche ebenso, wie die übrigen psychologischen Vorgänge, als eine bleibende zu denken wäre; auf diese Weise liesse sich rein psychologisch nicht nur das Dasein des Gottesbewusstseins überhaupt, sondern auch die verschiedene Stärke und Reinheit desselben erklären, je nachdem nämlich andere Vorstellungen die von Gott zurückdrängen, oder nicht. Mit dieser Lehre von der Wechselwirkung zwischen Gott und unserer Seele hätte die Religion die sicherste Grundlage erhalten, da ja gleich allen übrigen Vorstellungen auch die religiösen als Vorgänge in unserer Seele aufzufassen sind, welche wir aus Erfahrung kennen, und die uns das wirkliche Geschehen zum Bewusstsein bringen.

Mit ihr würde sich auch die christliche Offenbarungslehre vereinigen lassen, wenn man sich von der anthro-

pomorphischen Anschauungsweise frei machte und in den inspirirten Männern der heiligen Geschichte nicht blinde, willenlose Werkzeuge sähe, sondern sich vergegenwärtigte, dass der heilige Geist wirklich, wie es verheissen worden, Wohnung in ihnen gemacht, sie in inniger Wechselwirkung ganz durchdrungen, alle andern Vorstellungen aber durch die Stärke seiner eigenen unter die Schwelle des Bewusstseins gedrückt, oder doch so gehemmt habe, dass ihr Hemmungsrest nicht das Ueberwiegende blieb, sondern alles den heiligen Vorstellungen diente. Hat man auf diese Weise den Grundstock der Religion, auf den Herbarts „Staunen ohne eigentlichen Gegenstand“ weisen könnte, erhalten, so erscheint es nicht mehr wunderbar, dass das göttliche Wesen und Wirken auch in anderen Verhältnissen schnell erkannt wird und den Vorrath der religiösen Ideen mehren hilft. — Wäre Herbart zu diesem Ergebnisse gekommen, und das musste er unserer Meinung nach, wenn er überhaupt das in Rede stehende Verhältniss näher erörtert hätte, so wäre er allerdings in einen Widerstreit mit seiner Anschauung von der allmählichen Entwicklung der Menschheit in sittlich-religiöser Hinsicht gerathen. Wenn nämlich zuerst noch wenige Verhältnisse den Menschen umgaben, so konnten auch die Vorstellungen davon nur eine kleine Anzahl bilden und der göttlichen eine geringe Widerstandskraft entgegensetzen, infolge dessen jene zur ungestörten Herrschaft gelangen musste, was zu dem von Herbart verworfenen Zustande ursprünglicher Vollkommenheit und Unschuld führt. Es kann jedoch zugegeben werden, dass ein solch ursprüngliches Gottesbewusstsein paradoxer Weise ein unbewusstes und somit unvollkommenes zu nennen wäre, denn das Bewusstsein, genauer der bewusste Gegensatz der göttlichen Vorstellungen gegen die ungöttlichen erwacht erst, wenn andere Vorstellungen eindringen können, und die ersteren sich als die siegreichen behaupten, was auch nach einer zeitweisen Unterdrückung noch möglich

ist. Es ist bei solcher Betrachtungsweise die Entwicklung dieselbe, wie sie uns in unvergleichlich schöner Darstellung durch die Erzählung der Genesis vom Sündenfalle gegeben ist: Zuerst das ungestörte Leben in Gott, die ganze Seele von den Vorstellungen Gottes erfüllt, und der Mensch in stetem Verkehre mit ihm: dann das Eintreten böser Vorstellungen und die Herrschaft derselben über den sinnlich erregten Menschen — der Zwiespalt ist damit fertig, die enge Verbindung zwischen Gott und der Seele gelöst, die Sünde vollbracht. Mit dem unbewussten Hinträumen des Kindes ist es vorbei; es beginnt nun ein anderes Leben, ein Kampf gegen die bösen, Gott feindlichen Vorstellungen, der um so heftiger sein wird, je mehr und je verschiedenere Vorstellungen auf den Fonds unserer göttlichen einstürmen. — In diesem Sinne, nämlich von der Forderung der Klarheit und Selbstgewissheit des Gottesbewusstseins aus, ist allerdings der ursprüngliche Stand, der des Kindesalters, der niedrigere, und findet ein Fortschritt zu einem vollkommeneren Leben statt.

Was sodann den zweiten Untersuchungspunkt anbetrifft, welcher auf das Wesen des religiösen Glaubens geht, so ist darüber nur weniges hinzuzufügen, da das Wesen des Glaubens schon durch seine Entstehung mitbestimmt ist. Hier ist von Herbart zu unserer Freude mit grosser Entschiedenheit auf das Objektive und Gewisse des Glaubens hingewiesen worden; der Glaube ist Leben und Wahrheit, hat ein wirkliches Geschehen zu seiner Grundlage und wird zu einer das ganze Leben durchdringenden und umfassenden Macht. Zwar könnte es uns in unserm zustimmenden Urtheile bedenklich machen, dass Herbart die Religion wesentlich nur eine Ergänzung sein lässt; aber liegt denn in dem Begriffe der Ergänzung etwas von Geringfügigkeit oder gar Ueberflüssigem, und wird dadurch der Werth der Religion vermindert? Doch wohl nicht, denn ohne jene Ergänzung wäre das zu Ergänzende un-

vollständig, es wäre ein Rumpf ohne Haupt, ein Baum ohne Krone. Nach zwei Seiten aber bildet, so ergab es sich, die Religion eine Ergänzung, nämlich für die praktische Philosophie und für die Metaphysik, und gerade dadurch, dass sie sich für beide Hälften des philosophischen Gebäudes gleich unentbehrlich erweist und zu einem dieselben zusammenhaltenden Bande wird, erscheint ihr hoher, unverlierbarer Werth nur um so klarer, wird sie zu einer das ganze System zierenden und schützenden Krone.

Es kann uns nicht entgehen, dass Herbart sich offenbar quält, um die theoretische Gotteserkenntniss mit der praktischen zu vereinen; eine praktische allein würde nicht ausreichen, dadurch könnten die Nothwendigkeit und Wahrheit derselben nicht genügend dargethan werden, auch läge die Verwechslung mit subjektivistischen Vorstellungen nahe; eine rein und vollkommen theoretische aber wäre unmöglich, ihr fehlte nicht nur die sichere Stütze der unmittelbaren Erfahrung, sondern sie wäre auch ohne Werth für das Leben, daher müssen sich beide vereinen, doch so, dass die praktische die Grundlage bildet, und auf ihr wie eine Blüthe die theoretische sich erhebt. Durch diese zwiefache Ergänzung und den erlösenden Gedanken von der Einheit der beiden Vorstellungsarten, denen das gleiche wirkliche Geschehen zu Grunde liegt, hat Herbart nicht nur glücklich die Klippe des Dualismus vermieden, an der die religionsphilosophischen Systeme zu scheitern pflegen, sondern auch das Recht der Religionsphilosophie erwiesen und damit alle Einwendungen derer zu nichte gemacht, welche, ohne über das Wesen des religiösen Glaubens einmal genauer nachgedacht zu haben, indem sie ihn mit blindem Auktoritätsglauben identificiren, nur in das allgemeine Feldgeschrei von einem Gegensatze zwischen Wissen und Glauben, zwischen Wissenschaft und Religion mit einstimmen.

Doch nun zu der Gotteslehre, dem wichtigsten Punkte

der ganzen Religionsphilosophie. Herbart glaubt hier seine metaphysischen und christlichen Anschauungen ohne weiteres vereinigen zu können, indem er einerseits Gott auch nur eins der vielen einfachen Wesen sein lässt, andererseits ihn aber so hoch über alle erhebt, dass er zum Schöpfer der Welt und ihrer unendlichen Zweckmässigkeit wird. Wie lässt sich das mit einander vereinen? Die realen Wesen sollen ewiger und einfacher Qualität sein, ein Unterschied zwischen ihnen kann also nur in der Verschiedenheit ihrer einfachen Qualität und der Fähigkeit liegen, diese ihre Qualität gegen Angriffe zu schützen und in allen Verhältnissen als die herrschende zu erhalten. Soll nun eins dieser realen Wesen zu einem Gotte werden können, so muss es offenbar die grösste Kraft besitzen und im Stande sein, alle anderen nach Belieben zu bewegen: Ursprünglichkeit aber und An-und-für-sich-sein muss es mit ihnen theilen. Auch kommen ihm irgendwelche seinen Inhalt bildende Ideen und bestimmte Eigenschaften ebensowenig ursprünglich zu, wie den übrigen Wesen, denn alles das kann es erst durch die Verbindung und Wechselwirkung mit diesen erhalten. Der Zustand, in welchem sich die seit Ewigkeit vorhandenen Realen befinden, kann folglich nur ein Zustand absoluter Ruhe, vollkommenen Nichtgeschehens sein. Sobald es aus dieser Ruhe heraus zu einer Schöpfung kommen soll, muss ein Anstoss der Bewegung gegeben werden, welcher nach Herbart von dem höchsten Realen, von Gott ausgeht, der dadurch zu dem *πρῶτον κινοῦν* wird. Indem nun Gott bei dem eintretenden Zusammenstosse als der stärkste sich erweist, wird er auch alles nach seiner eigenen Qualität bestimmen und in die seinem Wesen entsprechende Lage bringen können; er wird so zu dem Schöpfer der Natur, welche seinen Plan in ihrer Zweckmässigkeit abspiegelt, und aller Geschöpfe, von denen die empfindenden, welche ihm der Qualität nach am meisten gleichen, nicht nur in vollkommenerem Maasse

sein Wesen zur Erscheinung bringen, sondern auch von diesem sie bewegenden höchsten Wesen Bewusstsein haben.

Wenn wir uns auf diese Weise die Schöpfung klar zu machen suchen, so muss der Zwiespalt, in welchen wir damit gerathen, fühlbar werden. Wie soll nämlich jener leere Gott dazu kommen, die Bildung der Materie u. s. w. nach Zweckbegriffen vorzunehmen, da er selbst noch gar keine Ideen hat, und die Zweckbegriffe erst spätere durch die zweckmässige Einrichtung entstandene Begriffe sind: ja wie soll überhaupt das bis dahin ruhende Wesen plötzlich den Zustand der Ruhe und Unthätigkeit verlassen können, um handelnd aufzutreten? Herbart lässt die Welt mechanisch entstehen, und doch fühlt er, dass eine rein mechanische Erklärung unmöglich ist, weil dann die Welt nur ein Produkt des Zufalles wäre, ohne vorher gefassten Plan und Anordnung, und von Zweckmässigkeit nicht die Rede sein könnte. Doch die Erfahrung zeigt uns die Zweckmässigkeit in allen Dingen, und die höchste wieder in den lebenden Organismen, so dass wir durch diese einheitliche Anordnung mit Gewalt auf einen Schöpfer gewiesen werden. Herbart sagt: „Gott hat die Welt aus Liebe geschaffen“, das klingt und ist ganz christlich, aber woher hat denn der Gott Herbarts die Liebe, diese kann in ihm, so inhaltlos wie er uranfänglich ist, doch erst entstehen, wenn er mit andern Wesen in Berührung kommt und, nachdem er sie kennen gelernt hat, ihnen sein Wohlwollen zuwendet: sie wäre also hinfällig, wenn nicht das Zusammentreffen zufällig stattgefunden hätte. Ebenso ist es mit den übrigen Bestimmungen, welche dem göttlichen Wesen beigelegt werden, und mit deren relativer Zulässigkeit wir uns nicht beruhigen können. Denn wenn es auch zugestanden werden muss, dass alle Eigenschaftsaufstellungen auf menschlicher Anschauungsform beruhen, so sind wir doch berechtigt, wenn überhaupt eine Erkenntniss des Wahren und Guten möglich ist, irgendwie einen entsprechenden Grund für diejenigen

Bestimmungen des göttlichen Wesens anzunehmen, zu welchen wir nothwendig und allgemein geführt werden, und somit für die göttlichen Eigenschaften, in ihrer Vollkommenheit gedacht, Anerkennung zu verlangen. Herbarts Gott aber ist anfangs ebenso arm, wie alle anderen Wesen, und wird zu dem, was er ist, erst durch die Welt, verdankt derselben also ebensoviel, als wie sie ihm.

Zu diesem Schlusse müssen wir gelangen, weil der Begriff der einfachen Qualität ein unfasslicher und zur synthetischen Darstellung des Gottesbegriffes nicht verwerthbarer ist; was aus demselben folgt, ist allein die Ewigkeit und Selbstständigkeit des Gott zu Grunde liegenden einfachen Realen, während mit der Aufstellung aller anderen Eigenschaften die Grenze des Begriffes überschritten wird.

Wir sehen, dass wir bei dieser Gotteslehre in ein Labyrinth gerathen sind, aus dem uns der Ariadnefaden fehlt, und es ist deshalb auch nicht zu verwundern, dass Herbart bei seiner Metaphysik Gott und Zweckbegriff ganz unbeachtet lässt, so sehr er sonst letzteren betont: er würde andernfalls die Erfahrung gemacht haben, dass beides sich nicht mit einander vereinen lässt, wie er denn auch selbst bekennt, dass der Anfang eines zweckmässigen Weltlaufes im höchsten Grade wunderbar sei. Entweder musste eine rein mechanische Naturerklärung ohne Gott angenommen werden, ob aber eine solche denkbar sei, und nicht die sogenannten Naturgesetze zu bewussten, Zwecke setzenden Göttern werden müssten, wäre eine andere Frage, oder aber ein wirklicher Gott mit aller nur denkbaren Vollkommenheit und Tiefe des Reichthums, wie ihn das Christenthum anerkennt; dann aber kann dieser Gott nicht andere Götter neben sich dulden, die etwas geringer und schwächer, als er, doch Ewigkeit und Selbstständigkeit mit ihm theilen, sondern er muss allein der Grund aller Dinge sein und die Welt nach dem in ihm fertigen Plane geschaffen haben.

Wir kommen also leider zu dem Ergebnisse, dass

zwischen Herbarts Gotteslehre und seiner Metaphysik ein Widerspruch besteht, und er entweder die erstere aufgeben, oder die letztere stark modifiziren muss. Dieser Zwiespalt gerade hinsichtlich des Kernpunktes in der Religionslehre muss um so schwerer empfunden werden, je brauchbarer sich seine Methaphysik in den anderen Punkten erwies; es begreift sich aber daraus nicht nur, dass Herbart selbst die Religionsphilosophie nicht systematisch bearbeitet hat und ihr mehr absichtlich aus dem Wege gegangen ist, sondern auch, dass sich, wie Erdmann ihr dies zum Vorwurf macht, auf Herbarts Philosophie, weil sie gar keine Theologie hat, die verschiedenartigsten, der vernünftige Rationalismus wie der unvernünftigste Wunderglaube stützen konnten.

Bei der Betrachtung der Anthropologie, des noch übrigen wichtigen Theiles der Religionsphilosophie, scheinen die Schwierigkeiten geringer zu sein, und eine Vereinigung leichter zu finden, als bei der Theologie, da sowohl die Lehre von der Freiheit, als auch die von dem Bösen und der Unsterblichkeit mit den metaphysischen Grundsätzen in Einklang gebracht werden. Bei einem Punkte kommen wir jedoch auch hier in einen Zwiespalt, der um so fühlbarer ist, als die Erfahrung dabei eine wichtige Rolle spielt. Es betrifft das nämlich die Leugnung der Erbsünde, zu der Herbart durch die Zurückweisung des radikalen Bösen geführt wurde. Der Vergleich mit letzterem würde nun gelten können, wenn der Ausgangspunkt derselbe wäre, aber wie hinsichtlich des radikalen Bösen ein völlig neuer Anfang in's Auge gefasst und bei dem Fehlen des äusseren Zusammenhanges zu dem mit der Ideenwelt geflüchtet ist, so werden wir durch die Erbsünde nicht an den Anfang, sondern in die Mitte einer Entwicklungsreihe versetzt. Will man nun die Erbsünde, d. h. den Zusammenhang der Sünde mit der des jedesmal vorangehenden Individuums nicht anerkennen, so muss diese Loslösung inbezug auf den sündigen Inhalt der Seele auch den übrigen Inhalt

mittreffen, und bei jedem Individuum eine neue einfache Seele angenommen werden, eins jener ewigen realen Wesen, welches erst durch die Verbindung mit dem Leibe zur menschlichen Seele wird und in die Entwickelung eintritt. Wir müssten uns infolgedessen zu dem Präexistenzianismus bekennen, zu dem eine einseitige Hervorhebung der Individuen führen könnte; wird ein solcher aber angenommen, so ist für die Seele eine ganz eigenartige Entwickelung beansprucht, und die einheitliche Bildung zerrissen, was gegen Herbarts Metaphysik streiten würde. An eine Präexistenz des Körpers nämlich, der Zeugung und leibliche Geburt voraussetzt, kann nicht gedacht werden, sondern nur an eine solche, welche sich auf die der Leibesmaterie zu Grunde liegenden einfachen Wesen erstreckt. Auf gleiche Weise nun, wie der neue Körper in keimartiger Anlage in dem Erzeuger enthalten ist und mit der Entwickelung des letzteren auch selbst fortwährend neue Zusätze aus der Masse der vorhandenen realen Wesen erhält, und zwar solche, welche nach ihrer Qualität nicht nur derjenigen der Gattung sondern auch der Qualität der betreffenden Individuen gleichen, ebenso muss auch der Inhalt, der die neuen Seelen bildenden Realen, in gewisser Abhängigkeit von der Seele des Erzeugers, oder beider Eltern stehen, wodurch sich das, was die Erfahrung uns zeigt, erklärt. Wir finden nämlich schon bei nur oberflächlicher Betrachtung einer Familie eine auf Erblichkeit beruhende Aehnlichkeit zwischen Eltern und Kindern sowohl in leiblicher, als in geistiger Beziehung, eine Erscheinung, die so gewöhnlich ist, dass ihr Ausbleiben oder ihre geringe Deutlichkeit wunderbar erscheinen. Auch sehen wir diese Erblichkeit nicht blos im unmittelbaren Zusammenhange zwischen Eltern und Kindern, sondern können dieselbe oft weiter nach rückwärts hin verfolgen und so von Familienähnlichkeiten in gutem und bösem Sinne reden, wobei zuweilen infolge der Ueberspringung eines Gliedes die

latente Vererbung eintritt. Erweitern wir die Kreise, so erhalten wir anstatt der Familieneigenthümlichkeiten die Völkertypen, und nichts hindert uns, auf dem eingeschlagenen Wege fortzuschreiten, d. h. auch die gesammte Menschheit als eine grosse Familie anzusehen und dem Gesetze der Erblichkeit zu unterwerfen, so dass es eigentlich wunderbar erscheint, wenn man die Erblichkeit hier leugnet, wo doch hinsichtlich der Sünde jeder Mensch seinem Urahnen so ähnlich sieht, wie nur irgend ein Sohn seinem Vater. Diese durch Erblichkeit als inneren Zustand der Seele erhaltene Sünde, für welche das einzelne Individuum an seinem Theile allerdings erst dann verantwortlich gemacht werden kann, wenn es nach erlangter Zurechnungsfähigkeit jenen Zustand zur Herrschaft kommen lässt, bringt jeder Einzelne mit in das Leben, so dass seine Seele nicht mehr etwas vollkommen Einfaches ist.

Wenn hienach die Lehre von der Erbsünde, welche natürlich nur mit der Theorie des Traduzianismus zu vereinigen ist, oder, um den Ausdruck zu gebrauchen, eines traduzianischen Präexistenzianismus, d. h. einer Annahme, nach welcher zwar die ursprüngliche Seelensubstanz als einfaches Wesen seit Ewigkeit existirt, aber nicht jedesmal erst aus der Ideenwelt kommt, um sich mit dem Leibe zu verbinden, sondern schon im Erzeuger gegenwärtig ist und dort infolge Einwirkung der Seele desselben ihre völlige Einfachheit bereits verloren hat, durch äussere und innere Erfahrung zur unumstösslichen Gewissheit geworden ist, so fragt es sich, wie Herbart dieselbe leugnen konnte? Die Erklärung dafür kann nur in seiner Psychologie gesucht werden: da nämlich nach ihr die Seele jedes Menschen anfangs absolut leer und einfach ist, alle ihre inneren Zustände aber erst aus dem Leben erhält, so kann sie auch für eine Fähigkeit oder Anlage zur Sünde keinen Platz haben. Ist somit zwar die Uebereinstimmung zwischen der Religionsphilosophie und der Psychologie in diesem Punkte

anzuerkennen, so sind doch auf der andern Seite die Schwierigkeiten, in welche man, wie wir sahen, durch die Leugnung der Erbsünde geräth, so bedeutend, dass ein von diesem Verhältnisse aus auf die Richtigkeit der Psychologie gemachter Schluss zu Ungunsten der letzteren ausfallen muss.

Je fühlbarer diese Disharmonie ist, desto angenehmer berührt es, dass uns der Schluss der Religionsphilosophie durch die Lehre von der Unsterblichkeit wieder in die reinste Harmonie versetzt. Nicht persönliche Vorurtheile sind es, auf welche sich Herbarts Unsterblichkeitsglaube stützt, sondern die Grundlehren seiner Metaphysik selbst, und je mehr uns hier die Erfahrung im Stiche lässt, desto überzeugender muss die consequente Durchführung der metaphysischen Prinzipien wirken. Die Hauptarbeit fällt infolgedessen auch der Synthesis zu, während die Analysis nur insofern dabei betheiligt ist, als wir ihr das Recht zugestehen, die Analogie mit dem irdischen Seelenleben geltend zu machen. Das Fehlen der unmittelbaren Erfahrung ist aber nicht nur auf die Sicherheit der Untersuchungen, sondern auch auf die Form der Darstellung von Einfluss, und wir dürfen uns nicht wundern, dass der sonst nüchterne Denker hier einen dichterischen Schwung annimmt. Ist es uns doch, als empfänden wir selbst schon in dem Reiche, in das er uns einführt, die Stille der Ewigkeit, sowie den Hauch der wahrhaft christlichen Milde und Versöhnung, der das Ganze durchweht. Zwar hat das Christenthum noch andere Vorstellungen von dem jenseitigen Leben, aber doch nicht solche, welche jene unmöglich machten, und selbst die Vergeltungslehre findet einen Anhalt in dem von Herbart zugestandenen verschiedenen Grade der Seligkeit. Mit Erlangung des Ruhezustandes nach dem Tode ist nun der grosse Kreislauf vollendet, dessen Motor die Gottheit selber war; die Seele, ursprünglich leer und unbewusst, hat in einem langen, bewegten Entwickelungsgange ihre wesentliche Ausbildung

erhalten, um nach der schon in das Jenseits reichenden Vollendung derselben in der alten Heimat ein neues, vollkommeneres Leben zu beginnen, welches über die Schranken der Endlichkeit erhaben ist.

Mit dem Gedanken der Vollendung, wie ihn die Unsterblichkeitslehre soeben ergeben hat, unsere kurze Beurtheilung der Herbart'schen Religionsphilosophie beschliessen zu können, gereicht uns in doppelter Beziehung zur Genugthuung. Einmal nämlich hoffen wir damit wirklich die Hauptpunkte, auf deren Andeutung und Klarstellung es uns ankam, erschöpft zu haben, da die noch übrigbleibenden Bemerkungen über die religiöse Gemeinschaft nichts Neues, speciell nichts Widersprechendes bieten und wesentlich als eine praktische Consequenz dessen, was über die Religion gesagt worden ist, angesehen werden können; sodann aber muss es uns eine besondere Freude sein, nicht mit einer Negation schliessen zu brauchen.

Sowohl als Mensch, wie als Philosoph ist uns Herbart im Laufe der Untersuchung näher getreten, und wie wir den ersteren, der auf christlichem Grunde wurzelnd in demuthsvoller Ergebung vor dem Höchsten sich beugt, lieb gewinnen müssen, so können wir dem letzteren unsere Achtung und unsern Dank nicht versagen, dafür dass er uns einen Weg gezeigt hat, auf dem wir unser grösstes Kleinod gegen eine falsche Zeitphilosophie vertheidigen können.

Zwar fanden wir ja auch bei Herbart infolge der einseitigen Vernachlässigung einer systematischen Religionsphilosophie manche Widersprüche, aber doch waren dieselben nicht derartig, dass sie den Gedanken an einen Ausgleich derselben unmöglich machten und einer Vereinigung der realistischen und religiösen Weltanschauung unüberwindliche Schwierigkeiten entgegensetzten; und wenn unser Philosoph inbezug auf die Religion der Sitte, Tradition und Phantasie eine gewisse Freiheit gestattet, so ist das

nicht ohneweiters als ein Zeichen religiösen Indifferentismus anzusehen, sondern lässt sich dadurch erklären, dass Herbart sowohl das eigenartige Wesen der religiösen Vorstellungen, bei denen es hauptsächlich auf die persönliche Herzensstellung jedes Einzelnen zu seinem Gotte, und nicht auf nebensächliche Aeusserlichkeit ankommt, als auch das Verhältniss derselben zu den übrigen eine strengere Behandlung zulassenden Vorstellungen berücksichtigt.

Herbart ist stets als ein Lobredner der Aerzte und Naturforscher aufgetreten, heute würde vielleicht die Aufnahme, welche er mit der Teleologie und dem auf derselben ruhenden Gottesbeweise bei jenen fände, seine Meinung etwas ändern. Wir aber müssen uns ihm verpflichtet fühlen, weil er bei der gegenwärtigen Herrschaft des atheistischen Materialismus und Pessimismus unsere Augen für die Herrlichkeit der Welt geöffnet und uns zu einem vernünftigen und dankbaren Genusse derselben verholfen hat.

VITA.

Natus sum Alexis Schwarze Cunowiae, in Pomeranico vico, pridie calendas Julias a. h. s. LIII, patre Guilelmo sacerdote evangelico, matre Sophia e gente von Gaza. Fidei addictus sum evangelicae. Undecim annos natus in auctumno a. h. s. LXIV scholam paternam cum gymnasio Stargardiensi permutavi, cuius instructione usque ad abitum in universitatem perfruebar. Mense Octobri a. h. s. LXXII Argentinam me contuli. ut literis sanctis operam darem ducibus inprimis Reussio, Schmidtio, Zoepffelio.

Uno anno nec non libenter ibi peracto, quo tempore etiam literis germanicis historicisque studueram, in universitatem Berolinensem profectus scholis Dillmannii, Dornerii, Kleinertii, Piperii, Twestenii atque aliorum interfui, in literis autem philosophicis. quae ab initio studiorum valde me delectabant, ducibus perfruebar Harmsio atque Zellerio.

Magnae inprimis utilitati exstitit mihi introitus in Johanneum, coenobium academicum. ubi haud sine gaudio linguae hebraicae operam dabam.

Academia relicta initio a. h. s. LXXVI domum reversus sum ibidemque sex menses moratus in vicum prope ad Hamburgum situm me contuli, ut munere educatoris fungerer. Quum iam in academia Lockii quaestionibus aliquam operam dedissem, nunc animum ad Herbartii philosophiam coepi attendere. Mense Decembri tentatus pro licentia concionandi in auctumno proximi anni domum sum reversus. Calendis Aprilibus a. h. s. LXXVIII Stettinum profectus magistri munus in puellarum schola mandatum suscepi.

Interdiu pro ministerio Berolini tentatus ibidemque anni initio in sacerdotis adiuncti munus vocatus nunc ad summos in philosophia honores capessendos animum induco.

THESEN.

I.

Herbarts Metaphysik führt, sowie jedes atomistische System, consequenter Weise zur Leugnung des Gottesbegriffs.

II.

Die Behauptung, dass die Seele eine *tabula rasa* sei, hat nur in bedingter Weise Anspruch auf Giltigkeit.

III.

Die Annahme eines radikalen Bösen ist nicht zu erweisen und führt zu schwierigen Problemen.

IV.

Der Zustand einer ursprünglichen Vollkommenheit kann nur als ein unbewusster aufgefasst werden.

V.

Der Begriff der חכמה ist in der canonischen Weisheitslehre der Hebräer nicht persönlich gedacht.

Buchdruckerei der „Post“, Kayssler & Co., Berlin, Zimmerstrasse 96.

